



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
قراءة نقدية (٧)



دفاعًا عن السوفسطائيين

دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكوفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس

د. الطيب بوعزة



nama-center.com

دفاعًا عن السوفسطائيين



دفاعًا عن السوفسطائيين

دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكوفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس

د. الطيب بوعزة

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

دفاعًا عن السوفسطائيين
(دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكوفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس)

د. الطيب بوعزة / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة/ الطيب
دفاعًا عن السوفسطائيين (دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكوفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس)، د.الطيب بوعزة
٣٥٢ ص، (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية؛ ٧)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الفكر الفلسفي الغربي. ٢. التاريخ. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-687-0



المحتويات

الموضوع	الصفحة



أشكر الأخ العزيز الأستاذ ياسر المطرفي، مدير مركز نماء للبحوث والدراسات، الذي لم يأل جهدا في مساندة هذا المشروع وتشجيعي علىٰ المضي فيه.

وشكر خاص للأخ العزيز الأستاذ عمار سليمان علىٰ برمجته لمواعيد إنجاز هذا الكتاب، ومتابعته الإدارية الدقيقة.

مدخل الكتاب[1]

«قبيلة السوفسطائيين ليس من السهل الإمساك بها أو معرفتها»

الغريب الإيلي مخاطبا ثياتيتوس في محاورة «السوفسطائي»

(١) تيسيرا لكيفية التعامل مع الكتاب نقترح علىٰ القارئ أن يبدأ بقراءة هذا المدخل، لأننا وضعنا فيه تفصيلا للفرضية والمنهج، ثم يقرأ خاتمة الكتاب حيث استخلصنا نتائج تطبيق الفرضية وإعمال المنهج، وذلك قبل التوجه إلىٰ قراءة فصول الكتاب.

- ١ -

من أي معبر ينبغي أن ندلف إلىٰ «اللوغوس» السوفسطائي؟

هل ينبغي فهمه في حدود دلالة الـ «لوغوس» علىٰ «الكلام»[١]؛ ومن ثَمَّ إدراج السفسطة في مقام الخطابة[٢] لا في مقام التفلسف؛ فيصير السوفسطائي بذلك «متكلمًا»[٣] لا «فيلسوفًا»؟!

---

(١) من بين دلالات لفظ «لوغوس» λόγος في اللسان الإغريقي: العقل والخطاب.

(٢) من بين الأمور التي تستحق البحث هو أنَّ لفظ «الخطابة»، لم يستعمله السوفسطائيون للدلالة علىٰ وظيفتهم؛ بل الذي استعمله هو أفلاطون في محاورة «جورجياس»، حيث نعت بها عمل السوفسطائي. بينما كانت الممارسة السوفسطائية حوارية جدلية تقوم علىٰ آلية منهجية تدعىٰ الـ «أنتيلوجيا»، أي «التفكير مع وضد». وهذا لا يعني أنَّ السوفسطائيين لم يشتهروا كخطباء؛ بل الواجب هو تجديد فهم معنىٰ الخطابة السوفسطائية بوصفها جدلًا. ونرىٰ أنَّ نفي ماهيتها الجدلية من قبل أفلاطون راجع إلىٰ حرصه علىٰ تخصيص صفة الجدل بمنهجيته المتنقلة من الأفراد إلىٰ الأجناس، ثم الأنواع، فالمثل.

(٣) من نافل القول الإشارة إلىٰ أننا نستغل هنا شيوع التمايز بين المتكلم والفيلسوف في الثقافة الفلسفية العربية، لكننا لا نستعمل هنا لفظ «المتكلم» بمعناه المتداول في تلك الثقافة، أي كعالم مختص في اللاهوت.

أم يجب فهم اللوغوس السوفسطائي بما هو منطق في النظر، وموقف من علاقة المعرفة بالوجود؟

معبران منهجيان مختلفان . . .

تؤول نتيجة الأول إلىٰ محل الاختزال الذي قُرِئ به الفكر السوفسطائي في التأويل التقليدي الذي هيمن علىٰ تاريخ الفلسفة. لكن المفارقة أنَّ ما عَدَّهُ ذلك التأويل التقليدي تعلةً لنفي السفسطة من مجال التفلسف، جاء الانقلاب اللساني المعاصر فكان سببًا للتمهيد لبلورة موقف نقيض، يدفع نحو نسبة السوفسطائيين إلىٰ التفلسف من مدخل اللوغوس بصفته تلك، أي كدالٍ علىٰ الخطابة[1]؛ أي من المعبر ذاته الذي اتخذ من قبل مخرجًا لإبعاد السفسطة من حقل التفلسف، تم إدخالها إليه! حيث صار وفقًا لأنموذج/براديغم اللغة بفعل ذلك الانقلاب ذا مقام آخر، سمح بإعادة النظر في الممارسة الخطابية علىٰ نحو مغاير، بل حتىٰ في

---

(١) أشير هنا، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ أحدث الأطروحات التأويلية التي قرأت الفكر السوفسطائي من مدخل الإعلاء من التواصل الجدلي الخطابي، وأعني بها أطروحة التأويل اللوغولوجي مع باربارا كاسان في كتابها:

Barbara Cassin, L'effet sophistique, Collection NRF Essais, Gallimard, Paris 1995.

وإذا كنَّا سننتقد في كتابنا هذا القراءة التقليدية الممثلة للمنظور الأفلاطوني، وكذا القراءة البرجماتية التي سعت إلىٰ تجاوزه، فإنَّ المعبر المنهجي الذي سنسلكه في البحث مخالف أيضًا للمعبر اللوغولوجي الذي رصفته باربارا كاسان.

الدراسات المنطقية[1] صارت تلك الممارسة من سنخ الممارسات الحجاجية.

لكن إدخال السوفسطائية إلىٰ حقل الفلسفة، نرىٰ له معبرًا آخر، وهو النظر إلىٰ اللوغوس السوفسطائي بتأويله كتعبير عن عقل عملي[2] يتنزل منزلة المناقدة مع العقلين الأنطولوجي الإيلي والكوسمولوجي الأيوني. وبذلك فإنَّ مشروعنا في هذا الكتاب هو تجديد النظر إلىٰ السوفسطائية بوصفها نبتةً من داخل حقل التفلسف الإغريقي، يتحقق الاقتراب من فهمها بموضعتها في سياق مآلات الفكر الأيوني في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، عندما انتهىٰ إلىٰ حالة من العقم، عَبَّرْنَا عنها -في كتابنا السابق[3]- بلفظ «الأفول». حيث أشرنا إلىٰ أنَّ اللحظة الفكرية التي زامنت هذا الأفول كشفت عن أنَّ المحاولات الأخيرة لاستدعاء نمط النظر الأيوني دلَّت علىٰ وجود عطالة في القدرة الإبداعية للفلسفة الأيونية، تَبَدَّتْ في «توقف إمكانها النظري عن توليد الجديد، وكأنَّه

---

(١) أشير هنا بشكل خاص إلىٰ أعمال المنطقي البلجيكي برلمان Chaïm Perelman الذي أعاد الاعتبار إلىٰ الخطابة ضدًا علىٰ القراءة الأفلاطونية، واستدخلها إلىٰ مجال البحث المنطقي.

(٢) تقوم الأطروحة التي ندافع عنها في هذا الكتاب علىٰ فرضية تنظر إلىٰ السفسطة كنتاج تبلور فكر جديد، ذي منزع عملي.

(٣) الطيب بوعزة، أفول التفلسف الأيوني، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦.

استنفد كل الاحتمالات المعرفية لتجريبه؛ فلم يجد النُظَّار المشتغلون في سياق الفكر الأيوني مندوحة من إجراء فعل التبعية والتقليد بالانتقاء والتوفيق، كما هو الحال مع ديوجين الأبولوني، أو تكرار الفكر الأيوني ذاته بانتقاء أطروحة من أطاريحه كما هو الحال مع أرخيلاوس الأثيني، ثم خاصة مع هيبو وإيدايوس اللذين كانا صريحين في نهج التقليد»[1].

وقد أكَّدنا أنَّ الانتهاء إلىٰ هذا التقليد دليل علىٰ أنَّ الإمكان النظري للتفلسف الأيوني فقد قدرته علىٰ الإبداع، بعد كثرة تجريب ذلك الإمكان في مختلف المسارات المحتملة.

ولم تكن الأطروحة البديلة للتفلسف الأيوني، أي الفلسفة الإيلية، قادرةً علىٰ حل المشكلة؛ بل هي باختلافها الجذري مع الفكر الأيوني، ساهمت في تأسيس إشكال مؤرق للعقل الإغريقي أشعره بإمكان الشك في تلك الأطاريح الفكرية جميعها؛ لأنها بدت له جد متنابذة ومتضاربة من حيث الأجوبة التي قدمتها. وهذا ما مهَّد لظهور زمن فلسفي جديد يستثقل الاستمرار في الانشغال ببحث موضوع اللوغوس الفلسفي الأيوني والإيلي، ويدعو إلىٰ الارتحال عنه إلىٰ موضوع جديد هو الإنسان، بعد إدراك استعصاء المسألة الكوسمولوجية والماورائية علىٰ الحسم بالإمكان المعرفي البشري. وهو الإدراك الذي سيؤدي، في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، إلىٰ

(١) الطيب بوعزة، أفول التفلسف الأيوني، م س، ص٤٢٠-٤٢١.

حدس فكرة جديدة هي أنَّ الممكن البشري هو محبة الحكمة لا حيازتها.

كما بيَّنَّا أيضًا أنَّ ثمة سببًا آخر يفسر استنزال التفلسف إلىٰ بحث المسألة الإنسانية، وأعني به تلك التحولات التي شهدها نمط الاجتماع الإغريقي. حيث «لا ينبغي أن نرجع توقف الدفق الإبداعي للإمكان النظري للفكر الأيوني إلىٰ مجرد كثرة استعماله وتقليب النظر في مختلف احتمالاته المعرفية؛ بل الحقيقة أنَّ اللحظة التاريخية التي توقف فيها»[1] أي النصف الأخير من القرن الخامس (ق م)، أعلنت أنَّ نمط التفلسف الأيوني استوفىٰ أسباب وجوده واستمراره، وآن الأوان للانتقال إلىٰ إمكان نظري جديد. وإذا استرجعنا محتويات تلك اللحظة التاريخية، سنلاحظ أنَّه بالتزامن مع أواخر الفلاسفة الذين أصروا علىٰ انتهاج اللوغوس الأيوني، فلم يثمروا سوىٰ تقليده، ظهر عديد من المفكرين لم يروا حاجة إلىٰ التفكير في الكوسموس، علىٰ الطريقة الأيونية، ولا التفكير في الـ «إيون» علىٰ الطريقة الأنطولوجية الإيلية؛ بل استشعروا الحاجة إلىٰ الانتقال إلىٰ التفكير في الإنسان[2]. ففتحوا الطريق نحو نظر فلسفي جديد، هو النظر العملي الموصول

---

(١) الطيب بوعزة، أفول التفلسف الأيوني، م س، ص٤٢٤.

(٢) حتىٰ ديموقريط الذي اهتدىٰ إلىٰ رؤية كوسمولوجية أصيلة وجديدة، كان بفعل معاصرته للسوفسطائيين مدركًا هو أيضًا لاحتياجات زمنه الثقافية والسياسية، فتجده قد أكثر من الانشغال بموضوع الإنسان.

بحاجات الواقع. ووعيهم بتلك الحاجات جعلهم يبتدعون تعليمًا جديدًا، حتىٰ اكتست دلالة لفظ «الحكيم» (سوفوس) معهم معنىٰ «المعلم»[1].

وكانت حاجة اللحظة التاريخية ماسَّة إلىٰ تعلم الجدل والإقناع الخطابي. حيث صار النجاح في السياسة والقضاء، بعد انتقال الاجتماع اليوناني إلىٰ الانتظام بالديموقراطية، مرهونًا بالاقتدار علىٰ الإقناع؛ فأمسىٰ علم الجدل الخطابي هو العلم الأكثر جاذبية، وليس علم السماء.

لكن من الخطأ الظن بأنَّ علم الخطابة الجدلية[2] كان محصورًا في تعلم كيفية الخطاب البليغ، بل إنَّ النظر في المنهاج الدراسي الذي كان يمارسه السوفسطائيون يبيِّن أنَّ محتواه أوسع بكثير من مهارة خطابية، بل ثمة محتوىٰ معرفي متنوع. غير أنَّ ذلك المحتوىٰ لم يكن الاستغراق في دراسة محصول الفلسفة اليونانية في تفسيرها للوجود، بل دراسة السياسة والقانون والأخلاق واللغة.

---

(١) كان المعلم في النموذج الإغريقي القديم يمثله الشاعر الجوال الذي ينشد أشعار الميثولوجيا الإغريقية، فجاء السوفسطائي فحلَّ محلَّه، مقدمًا نموذجًا تعليميًا جديدًا في الطريقة والمحتوىٰ.

(٢) نضيف نعت الجدلية، وذاك نعت ابتدعناه للدلالة علىٰ أنَّ التعليم السوفسطائي لم يكن مجرد خطابة، بل مصارعة فكرية تتوسل أساليب جدلية مستفادة من الجدل الإيلي، ومطورة إياه في منحىٰ عملي جديد.

وفي الاهتمام باللغة والأخلاق كان من بين هؤلاء السوفسطائيين شخص اسمه سقراط[١] تتلمذ علىٰ أرخيلاوس -أحد أواخر الفلاسفة الأيونيين- كما تتلمذ علىٰ أحد أهم السوفسطائيين المهتمين بفكرة الحد، أعني بروديقوس، الذي كان تأثيره فيه أكبر من تأثير أرخيلاوس. ولنباهته لم ينزلق سقراط في تكرار نمط التفلسف الأيوني، بل وعىٰ احتياج لحظته التاريخية؛ فانتهج مسار أستاذه بروديقوس[٢]، مركزًا انشغاله علىٰ فلسفة المفهوم. وإذا راجعنا طبيعة المفاهيم التي اهتم بها سنلاحظ أنها تؤول كلها إلىٰ المسألة الإنسانية، مما يفيد انفصاله عن حقل تخصص أرخيلاوس. يقول ديوجين اللايرسي في سياق المقارنة بين التوجه الفيزيائي لأرخيلاوس وبين التوجه الأخلاقي لسقراط: «أرخيلاوس الأثيني أو الملطي كان تلميذًا لأنكساغور وأستاذًا

---

(١) علىٰ الرغم من حرص أفلاطون علىٰ تمييز سقراط عن السوفسطائيين، فإننا نجد حتىٰ في الوسومات التي ألصقها هو نفسه -أي أفلاطون- بسقراط إشارات تدل علىٰ أنَّه كان أحد أهم سوفسطائيي زمنه؛ فهو مثلهم اهتم بالمسألة الإنسانية، وتجاهل المسار العام الذي انساق فيه اللوغوس الفلسفي الإغريقي السابق عليه. بل حتىٰ فلسفة الحدود المفهومية التي يعزوها أرسطو إلىٰ سقراط تحديدًا، نرىٰ إمكان تأصيلها من داخل المتن الأفلاطوني بإرجاعها إلىٰ أستاذ سقراط، أي السوفسطائي بروديقوس.

(٢) هذا اجتهادنا في تأويل علاقة سقراط بالسوفسطائي بروديقوس، وسنبين ذلك في كتابنا اللاحق «سقراط وصغاره»؛ حيث سندرس مراحل تطور فكره من داخل المتن الأفلاطوني الذي يمنحنا -رغما عن أفلاطون!- إمكان توكيد سفسطته، وخاصة في المرحلة الثانية من مراحل تطوره الفكري، التي يمكن أن نستلها من محاورة «فيدون».

لسقراط. لقد كان أول من استقدم الفلسفة الطبيعية من أيونيا إلىٰ أثينا. ومن هنا جاءت تسميته بالفيزيائي، فضلًا عن سبب آخر، وهو أنَّ هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي يُدخل سقراط الأخلاقَ»[١].

غير أنَّ تلميذه أفلاطون سيقدم مقاربة تأويلية جامعًا كل أولئك المعلمين السوفسطائيين بوصفهم نظائر يندرجون تحت سنخ مذهبي واحد، جاعلًا منهم جميعًا خصومًا لسقراط، راسمًا عنهم صورة قدحية آلت بهم إلىٰ مجرد أناس لا تشغلهم المعرفة ولا الحقيقة؛ ولكن المنفعة المادية فقط، ولو أدىٰ بهم ذلك إلىٰ تسفيه الفكر وإيقاع الوعي في شكيَّة[٢] عدميَّة[٣].

ومقصودنا من هذا المكتوب هو نقد هذا التأويل الذي قدمته الأفلاطونية عن السوفسطائي، حتىٰ صارت صورته الشائعة صورة رجل شكَّاك، تنحصر مهارته في التلاعب بالكلمات، من أجل قبضة من مال!

---

(١) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, éd Lefèvre, Paris 1840, p61.

(٢) نرىٰ أنَّ بعض الفلاسفة السوفسطائيين كانوا بالفعل من القائلين بنسبية الإمكان المعرفي البشري فيما يخص بعض الموضوعات، وخاصة تلك التي تتعلق بالألوهية. ولكن ذلك ليس شفيعًا للقراءة التقليدية لنفي السفسطة من أرض التفلسف، أو النظر إليها بوصفها عدمية.

(٣) أهم سوفسطائي تنسب إليه العدمية هو جورجياس، وسنبيِّن اختلال هذه النسبة في الفصل الذي سنخصصه لدرس مقولاته.

أجل، إنَّه ملمح شائع في تاريخ الفكر الفلسفي، لكنه في تقديرنا مجرد صورة زائفة. ومن ثمَّ نهدف في هذا البحث إلىٰ نفيها، ومجاوزة حاصلها في القراءة التأريخية للفكر الفلسفي، التي عادةً ما تصنف السوفسطائيين بوصفهم نقيضي الفلاسفة؛ فيتم ركنهم علىٰ هامش السياق الفلسفي، بدعوىٰ أنَّ نهجهم ومقولاتهم مناشزة لماهية التفلسف، بينما هم في الأصل تتلمذوا علىٰ الفلاسفة الإغريق، وأسهموا بحظٍ وافر في بناء زمن الأنوار الإغريقي بإسهاماتهم في الجدل الفلسفي، وتطوير اللغة اليونانية، وتوسيع أفق التفكير بما أبرزوه من إشكالات معرفية. هذا فضلًا عن أنَّ خبرتهم النظرية والعملية في المجال التربوي، أهلتهم لأنْ يكونوا رواد تجديد التعليم اليوناني، الذي أحدث نقلة مهمة في الثقافة الإغريقية حيث جعل التربية موصولة باحتياجات بنية الاجتماع.

وشدة العداوة التي أبداها أفلاطون تجاه السوفسطائيين لا أراها تعكس خلافًا فكريًا فقط؛ بل تعكس أيضًا القيمة الفكرية للسوفسطائية، إذ لولا تلك القيمة ما استحقت تخصيص أفلاطون تقريبًا جميع «محاوراته» لنقدها.

- ٢ -

ويلحظ القارئ أنني لم أعنون الكتاب بـ «السوفسطائية» بل بلفظ الجمع «السوفسطائيين»، والحافز إلىٰ اختيار دال الجمع بدلًا من النعت المذهبي، آتٍ من أنَّ السوفسطائيين لا يشكلون مدرسة أو مذهبًا محددًا منتظم الكيان، كما هو حال المدرسة الإيلية أو الفيثاغورية مثلًا؛ بل هم شتات من المفكرين، أخطأ بعض مؤرخي الفكر الفلسفي[1] في النظر إليهم بوصفهم أعلام مذهبٍ فكري موحّد، مشتركين في النهج ومحصوله. وعليه، فإننا إذا

(١) صار البحث الفلسفي اليوم أكثر نزوعًا نحو الاحتراس من معاملة السوفسطائيين بوصفهم أعلام مذهبٍ فكري موحد القوام المعرفي. وفضل ذلك يعود إلىٰ أبحاث عديدة كان أولها البحث الذي نشره غروت في المجلد الثامن من كتابه «تاريخ الإغريق»، حيث كان صريحًا في نفي مشروعية التعامل مع السوفسطائيين بوصفهم مدرسة موحدة المذهب، إذ يقول: إذا وجب أن تكون لعبارة «السوفسطائية» معنىٰ محدد، فعلىٰ الباحثين الذين يزعمون هذه الأطروحة «واجب تقديم دليل علىٰ أنَّ الشخصيات الموسومة بوصف السوفسطائيين» لهم «مبادئ، أو منهج مشترك بينهم جميعًا ...»، و«الحال أنَّ هذه الأطروحة خاطئة».

G. Grote, A history of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great, 8 vol:1850 Cambridge University Press, New York 2009, p505.

استعملنا داخل المتن عبارة «الفكر السوفسطائي» أو نعت «سوفسطائي «ة» فذاك فقط للدلالة علىٰ بعض المشتركات والوسومات التي لا نرفعها إلىٰ مستوىٰ الدلالة علىٰ ماصدق مذهبي.

والدليل علىٰ تمايز وفرادة السوفساطائي أنَّ المتن الأفلاطوني ذاته، رغم تحامله علىٰ السوفسطائيين، وحرصه علىٰ تركيمهم جميعًا ضمن اتجاه واحد، تنفلت منه أحيانًا كثيرة بعض الوسومات التي تثبت تمايزاتهم واختلافاتهم.

ومعلوم أنَّ المؤرخ الإنجليزي جورج غروت G. Grote كان أول من ناهض التعامل مع السوفسطائيين بوصفهم تعبيرًا عن مدرسة ومذهب. وذلك في المجلد الثامن من كتابه «**تاريخ الإغريق**» الذي أصدره في بداية القرن التاسع عشر، وللاستدلال علىٰ ذلك أشار إلىٰ محاورة «بروتاغوراس» حيث تحدث أفلاطون عنه وعن بروديقوس وهيبياس بما يفيد اختلافهم، بملامح معرفية ومنهجية متمايزة؛ بل ثمة ما يفيد وجود مناكفة و«غِيرَةٍ متبادلة بينهم»[١] كما يقول غروت. كما يمكن أن أضيف هنا أننا نرىٰ في ذلك المتن الأفلاطوني ذاته فارقًا كبيرًا جدًّا بين فكر بروديقوس[٢] المشدود إلىٰ

---

(١) G. Grote, A history of Greece, ibid. p506.

(٢) راجع المبحث الذي خصصناه لبروديقوس، حيث درسنا المشهد السردي الذي قدمه أفلاطون في محاورة «بروتاغوراس»، وتوقفنا بأناة عند رمزية تلقيب ذلك السوفسطائي بـ «طانطال» علىٰ نحو ربطنا بينه وبين اهتمامه بالحدود اللغوية. وهو ربط لم يسبقنا إليه أحد من الباحثين، علىٰ حد علمنا.

ضبط الدوال وتحديدها بدقة، وبين الصورة التي يقدم بها أفلاطون سوفسطائيين آخرين، هما يوثيديموس وديونيسودوروس.

لكن هل يعني هذا أنَّه ينبغي الفصل التام بين السوفسطائيين، وتشتيتهم، ومعاملتهم فرادىٰ لا جماعة؟

قد يقال: حتىٰ الدراسات التي أكدت علىٰ فردية السوفسطائي، حرصت عند تناول فكر السوفطائيين علىٰ تعيين ميسم فكري جامع بينهم، فانتهت إلىٰ نوع من التصنيف الموحد. وللاستدلال علىٰ هذا يمكن أن نستحضر أكثر من مثال:

فالمؤرخ الإيطالي ماريو أنطرشتاينر untersteiner، مثلًا، لم تمنعه قراءته للسوفسطائيين بوصفهم لا يمثلون مدرسة أو مذهبًا، من إدراجهم جميعًا تحت وسم واحد هو أنهم يعبرون عما أسماه بـ «النزعة الإنسانية الوجودية الدرامية»[1]؛ بينما كان غروت من قبل قد صنفهم -رغم اقتناعه هو أيضًا بأنهم أفراد متمايزون- بوصفهم مفكرين «وضعيين أنواريين»؛ ورغم أنَّ أوجين دوبريل شدَّد علىٰ وجوب الحفاظ علىٰ فردية السوفسطائي بوصف السوفسطائيين بـ «فلاسفة أصلاء»[2]؛ أي إنَّ كل واحد منهم له فرادته المتميزة، فإنَّه انتهىٰ هو أيضًا إلىٰ تحديد وسومات جامعة في سياق بيان أصالتهم عن السياق الفلسفي الإغريقي. وحتىٰ بربارا كاسان التي

(١) Cf. B. Cassin, L'effet sophistique, Paris, Gallimard, 1995, p. 24.

(٢) E. Dupréel, Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Neuchâtel, éditions du Griffon, 1948op, p.9.

«تأسفت» علىٰ أنَّ السوفسطائيين يظهرون كـ «مجموعة من الفرديات، وأحيانًا ككائنات مائعة ومتقلبة من الناحية النظرية»[1]، فإنها مع ذلك جمعتهم تحت إهاب اللوغولوجيا[2].

ولكن من لحاظ آخر نرىٰ أنَّ أولئك المؤرخين والشراح حرصوا علىٰ حفظ الفردية حتىٰ عند تحديدهم للوسم المشترك، فالوجودية ملمح مؤكد علىٰ فردية المتذهب بها، والأصالة عنوان الفرادة، والأنواري عنوان علىٰ الشخصية النقدية وعدم الانسياق مع التقليد . . . بيد أنَّ هذا يبرز لنا، من جهة أخرىٰ، أنَّ ثمة مشكلة في فهم مآل السوفسطائيين في تاريخ الفكر؛ لأنهم إذا كانوا بهذه الفرادة والاستقلالية عن بعضهم بعضًا، فلماذا نجح التقليد الأفلاطوني، ليس فقط بجمعهم تحت إهاب واحد، بل بنفيهم جميعًا من حظيرة التفلسف؟!

إنَّ بحث هذا الاستفهام يحتاج إلىٰ دراسة مفصلة للعلاقة بين منطق التفلسف الكلاسيكي -الذي تم تأسيسه مع أفلاطون وأرسطو- وبين مواقف السوفسطائيين. وهو ما نسعىٰ إلىٰ بيانه في هذا الكتاب.

---

(١) Barbara Cassin, L'effet sophistique, Collection NRF Essais, Gallimard, Paris 1995, p. 11.

(٢) اللوغولوجيا هي أساس الأطروحة المركزية لتأويل كاسان للفكر السوفسطائي.

- ٣ -

ومعلوم أنَّ المنعوتين بوسم السوفسطائية في تاريخ الفكر كُثر، منهم: بروتاغوراس، وجورجياس، وليكوفرون، وبروديقوس، وهيبياس، وثراسيماخوس، وأنتيفون، وكريتياس، وبولس، ويوثيديموس، وديونيسودوروس[(١)] . . .

وقد نظر غالبية مؤرخي الفكر إلىٰ ذلك الجمع من الأسماء، فلم يلاحظوا سوىٰ تباين في مكانة كل واحد، ولم يركزوا علىٰ دلالة تباين مواقفهم الفلسفية؛ لذا انتهوا إلىٰ تصنيف السوفسطائيين إلىٰ صنفين اثنين: صنف الخطباء، وصنف المفكرين. ولكن حتىٰ هذا الاختلاف في التصنيف، إن ساغ اعتماده بالنظر إلىٰ اختلاف

---

(١) خص أفلاطون يوثيديموس بمحاورة موسومة باسمه. وفيها نلقىٰ أيضًا السوفسطائي ديونيسودوروس. وموضوع المحاورة هو فن الاعتراض والنقض. ويتدرج الحوار بوقوع كلينياس تحت أسر تساؤلات دقيقة حابلة بالمفارقات من قبل يوثيديموس وديونيسودوروس، قبل أن يتكهرب الجو، ويتدخل سقراط كمحاور لهما. وحوارية يوثيديموس هي في نظري «أكثر» المحاورات السقراطية إظهارًا للسفسطة كتلاعب بالكلمات والأفكار. بل إنَّ المحاورة في كثير من مراحلها تبدو في الظاهر بادية الغرابة، وكأنها لهو غير جاد، بسبب تلاعب يوثيديموس وديونيسودوروس بالمفاهيم.

قدرات كل واحد منهم وقيمة إسهامه؛ فإننا نختلف مع المُصَنِّفِين في بعض ماصدق التصنيف كما سنبيّن خلال البحث[1]. هذا فضلًا عن اعتقادنا بأنَّ الاختلاف الذي ينبغي التركيز عليه هو أكبر من مجرد التصنيف بحسب المكانة، وأعني به اختلاف وجهات النظر وتغاير الرؤىٰ.

والملحوظة التي تلفت الانتباه هي أنَّ أهم الأسماء السوفسطائية، ظهرت في زمن متقارب يبدأ من منتصف القرن الخامس حتىٰ العشرين سنة الأولىٰ من القرن الرابع قبل الميلاد، أي بين (٤٦٠ - ٣٨٠ ق م). وهي فترة وجيزة بالقياس إلىٰ حياة الأفكار. لكن لا مانع من القول بأنَّ كثيرًا من آرائهم استمرت في تلافيف مذاهب فلسفية لاحقة.

غير أنَّه إذا نفينا الاشتراك المذهبي بين السوفسطائيين، وقلنا بأنهم لا يشكلون مدرسة موحدة القوام الفكري، فإنَّ هذا لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن ملاحظة بعض الوسومات المشتركة بينهم. أهمها أنهم، فضلًا عن الاشتراك في الزمن، اشتركوا في احتراف وظيفة التعليم، وبناء عليها حصل تحويل دلالة تلك التسمية بحصرها في زمنهم بمهنة التعليم، فصار لفظ الـ «سوفسطائي» دالًّا علىٰ المعلم. ونرىٰ في تلك الوظيفة التعليمية مفتاحًا مهمًّا لفهم الظاهرة السوفسطائية، وإدراك بعض محدداتها. حيث يجوز القول

(١) مثلًا يصنف البعض جورجياس ضمن الصنف الأول، أي السوفسطائيين الخطباء، بينما نصنفه ضمن المفكرين.

بأنَّ مختلف المشتركات التي يمكن أن نلحظها بين السوفسطائيين يمكن إرجاعها إلىٰ حاصل اشتغالهم بالتعليم، وتفاعلهم مع مقتضيات الاجتماع السياسي اليوناني.

غير أنَّ الاشتراك في الحرفة لا يعني أنَّ الممارسة التعليمية السوفسطائية كانت مُمَأْسسةً في شكل مدرسة صادرة عن تأسيس نظري أو مذهب فلسفي كما هو حال مدرسة كروطونا[١] مثلًا؛ بل لقد كان التعليم السوفسطائي ممارسات فردية متحررة من الالتزام بأي نظرية مرجعية مشتركة.

إلا أنَّه رغم فردية تلك الممارسة، فقد حدث تقارب في البرنامج التعليمي بين السوفسطائيين، وكان السبب الناظم لهذا التقارب حاصلَ تفاعل واستجابةً للشرط السوسيو-ثقافي، لا محصول موقف معرفي موجه لتلك الممارسة ابتداء.

وعلة ذلك أنَّ المعلم «السوفسطائي» بحسِّه العملي المتفاعل مع حاجة المتعلم، كان من أكثر مفكري الإغريق وعيًا بزمنه الثقافي واستجابة لاحتياجاته الواقعية[٢]. وهذا الجدل بين الواقع والفكر في تشكيل مواقف السوفسطائيين هو ما سنفسر به بعض التقاربات الأخرىٰ الملحوظة بينهم.

---

(١) كروطونا اسم مدينة إيطالية أسس فيها فيثاغور مدرسة دينية/فلسفية، في نهاية القرن السادس قبل الميلاد.

(٢) هذا هو تقديرنا للمفكر السوفسطائي، وهو مخالف لما استقر في درس تاريخ الفلسفة.

ثم إنَّ هذا التفاعل مع الحاجات العملية هو ما يجعلنا نقول إنَّ فضل إنزال الفلسفة من السماء إلىٰ الأرض يرجع إلىٰ السوفسطائي لا إلىٰ سقراط. فإذا كان شيشيرون في كتابه «**مجادلات توسكالن**» قال بأنَّ: «سقراط أول من دعا الفلسفة للنزول من السماء، للإقامة في المدن، والدخول حتىٰ إلىٰ البيوت، وفرض عليها دراسة الحياة، والأخلاق»[1]؛ فإنَّه يصح لنا معارضته بالقول إنَّ فاعل هذا التنزيل حقًا هم السوفسطائيون. حيث إذا قيل بأن منطلق التفكير الذي هيمن علىٰ الوعي الفلسفي فيما قبل العقود الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد، كان هو تكوين جواب عن أصل الوجود وقانونه، فلابد من القول بأن منطلق الفكر صار مع السوفسطائي هو التفكير في المعاش الاجتماعي والسياسي، والإيغال في بحث إشكالاته والعمل علىٰ التكوين المعرفي للتعاطي معها في غمرة الواقع.

وهذا التحول سيجعل المعرفة شأنًا عامًّا لا خاصًّا؛ إذ قبل السوفسطائية يقول زيلر: «لم تقع أي محاولة مهمَّة لتحويل العلم إلىٰ خير مشترك، وإعطاء الممارسة الأخلاقية والسياسية مبادئ علمية»[2]. ورغم أنَّ الفلسفة الفيثاغورية كانت ذات منزع أخلاقي، فإنَّه حسب زيلر لا يصح تقييمها كتحويل للفكر الفلسفي إلىٰ مبادئ

---

(١) Cicéron, Tusculanes V 4, 10 (trad. Humbert).

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881, p449.

موجهة للسلوك الأخلاقي والسياسي في مستواه العام؛ وذلك لسببين:

أولهما: أنَّ الفيثاغورية كانت محصورة في جماعة ومسيَّجة بقانون الصمت، فلم يكن لها من ثَمَّ أي «تأثير إلا في أعضاء المجتمع الفيثاغوري»[1].

أما **السبب الثاني** فهو أنَّ نظرياتها العلمية «لم يكن لها علاقة مباشرة بالحياة العامة»[2].

ولا يسمح المقام بتفصيل القول في السبب الثاني، فقد توسعنا في كتابنا «**فيثاغور والفيثاغورية .. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود**» في بيان المدىٰ الفلسفي لهذه المدرسة، لكننا نوافق زيلر في السبب الأول؛ لأنَّ الفيثاغورية فعلًا لم تكن منفتحة علىٰ الاجتماع رغم ما قيل عن التدريس العام الذي مارسه فيثاغور في كروطونا، بينما حَصَّلَ السوفسطائيون هذه السمة فكانوا منغمسين في جدل الواقع ومتفاعلين مع قضاياه وإشكالاته.

ثم إذا أضفنا قياس الحس العملي السوفسطائي بذلك الإيغال في الملمح النظري الذي بدا في الفلسفات السابقة كالإيلية مثلًا، فإنه يصح القول بأن النصف الثاني من القرن الخامس شهد مع السوفسطائية تنزيلا حقيقيا للفكر من السماء إلىٰ الأرض، حيث

---

(١) Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, p449.

(٢) Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, p450.

صارت الممارسة الفكرية موصولة بالبنية الحياتية للإنسان اليوناني.

ولإدراك الحوافز التي دفعت السوفسطائي إلىٰ إجراء فعل تنزيل الفلسفة إلىٰ الأرض، نحتاج إلىٰ بحث طبيعة الزمن الذي اكتنف ظهور السفسطة، وبيان الشروط الجديدة التي أوجدها تطور الاجتماع السياسي. إذ نرىٰ أنَّ فهم الظاهرة السوفسطائية مرتبطٌ بفهم التحول الذي حصل في الواقع الإغريقي بانتقاله إلىٰ الانتظام بالحكم الديموقراطي. وهو ما سنحاول إنجازه في الفصل الأول الذي سنخصصه لبحث «صيرورة الاجتماع السياسي الإغريقي، وشروط ظهور التعليم السوفسطائي».

- ٤ -

لكن أمام درس «الفلسفة» السوفسطائية حاجز منيع، وهو قامة أفلاطون، الذي لا يمثل أمامنا فقط بوصفه «مؤرخًا» لها؛ بل أيضًا بوصفه خصيمها الأكبر. فكيف السبيل والحال كذلك إلىٰ بلورة رؤية تاريخية مقاربة للسوفسطائية علىٰ غير المنحىٰ الأفلاطوني؟!

إنَّ الأداة المنهجية التي سنستعملها هي توسل أفلاطون ضد أفلاطون، وأعني بذلك النهوض إلىٰ تدقيق النظر في المتن الأفلاطوني للكشف عن تناقضاته في ترسيم صور السوفسطائيين، مع الحرص علىٰ كسر الصندوق المذهبي الذي حشرهم فيه.

وحرصنا علىٰ كسر الصندوق، أي عدم معاملة السوفسطائيين كجمع مذهبي، له لازم منهجي علىٰ طريقة البحث، وهو وجوب دراستهم فرادىٰ بالتماس تمايزاتهم وخصوصيات كل واحد منهم، مع الاحتراس من ذلك التعليب المذهبي الجاهز الذي يقدمهم جميعًا بوصفهم من دعاة الشكية ونفي الحقيقة، والتلاعب بالدلالة[1].

---

(١) من السوفسطائيين من اشتهر بالدعوة إلىٰ نفي التلاعب بدلالة الكلمات، والمناداة بوجوب ضبط المعاني، وهو بروديقوس أستاذ سقراط.

وهكذا سيكون بحثنا في مأثورات السوفسطائيين، فردًا تلو آخر، وفق الترتيب الزمني[1]، بادئين بمن يقول أفلاطون إنَّه كان أول من تسمىٰ بـ «السوفسطائي»، أي «بروتاغوراس».

أما الإشكالية المحورية التي سنحاول معالجتها في بحث فكر تلك الشخصية السوفسطائية الرائدة، فقائمة أولًا علىٰ الكشف عن التناقض الثاوي في المتن الأفلاطوني، حيث إنَّ الوسم الذي مَثُلَ به بروتاغوراس في محاورة «ثياتيتوس» مغايرٌ للذي ظهر به في المحاورة الموسومة باسمه[2]. إذ في «ثياتيتوس» يحرص أفلاطون علىٰ تقديم السوفسطائي الأول بوصفه داعي إبستيملوجيا شكيَّة نافية للحقيقة، بينما في محاورة «بروتاغوراس» يضع علىٰ لسانه مقولات معرفية واثقة لا يعتورها شك.

فأي البروتاغوراسَيْنِ أولىٰ بالأخذ؟

إنَّنا نعي أنَّ استعمال أفلاطون ضد أفلاطون ليس حلًّا للمشكلة بالنسبة إلىٰ مشروع تأريخي لا يبتغي الاشتغال بالهيرمونطيقا كالتذاذٍ بفتح التأويلات علىٰ مداليل لانهائية تتساوىٰ في المشروعية، بل بما أنَّ مشروعنا هو المنافحة عن المعنىٰ الذي نرجح صوابه؛ فإنَّ الكشف عن تناقضات المتن الأفلاطوني مقدمة تستدعي منَّا الانتقال إلىٰ مرتبة منهجية تتغيَّا الموازنة والترجيح،

---

(١) من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ الترتيب الزمني لتتالي الفلاسفة السوفسطائيين ترتيب نسبي.

(٢) أي محاورة «بروتاغوراس».

وفق فرضية مؤسسة قادرة علىٰ استنطاق الشواهد وتحقيق الأقاويل.

والأطروحة التي سنشتغل من أجل اختبارها مخالفة للتأويل الأفلاطوني لفكر بروتاغوراس بوصفه داعي الشكية، وقد ألمحنا سابقًا إلىٰ أنَّ محل هذه النسبة ومصدرها الأول هو متن «**ثياتيتوس**»، حيث يعزو أفلاطون إلىٰ بروتاغوراس القول بأنَّ «الإنسان مقياس جميع الأشياء . . .». ومعلوم أنَّ هذا المقول صار يتداول في كل الكتابات التي تناولت الفكر السوفسطائي كدليلٍ علىٰ نفي الحقيقة، بدعوىٰ أنَّه يجعلها مرهونة بالإنسان/ الفرد.

ورفضنا لهذا التأويل راجع إلىٰ أنَّنا نراه قائمًا علىٰ إسقاط دلالي يلصق بتلك العبارة مدلولًا لا تستبطنه بالضرورة. وعليه، فإنَّ أطروحتنا هي رفض ذلك التأويل الشائع الذي يحدد دال الإنسان في مقول بروتاغوراس بوصفه الإنسان/ الفرد. لكن ذلك لا يعني أنَّنا نأخذ بالتأويل المقابل[1] أي إنَّ المعنىٰ الثاوي في العبارة هو الإنسان/ النوع؛ بل إننا نخالف التأويلين معًا، وذلك بتأسيس إمكانية تأويلية مغايرة للقراءة التقليدية التي تؤول بدال الإنسان إلىٰ معناه الفردي الذي يلغي إمكان الحقيقة. كما نغاير القراءة المعاصرة التي حاولت فهم ذلك الدال بوصفه يعني الإنسان/ النوع لا الفرد.

---

(١) من أشد المنافحين عن تأويل لفظ الإنسان في مقول بروتاغوراس بوصفه دالًا علىٰ النوع لا الفرد: المؤرخ الألماني ثيودور جومبرز.

لكن إذا نفينا التأويل التقليدي لكون دال الإنسان في تلك المقولة البروتاغوراسية الشهيرة لا يدل علىٰ الإنسان/الفرد، فكيف سيستقيم أيضًا نفي ضديدها، أي إنَّ معنىٰ الدال هو الإنسان/النوع؟

وماذا سيتبقىٰ من معنىٰ بعد نفي الدلالتين معًا؟

ثم كيف يمكن لنا تجاوز القراءة التقليدية المتأولة لبروتاغوراس بوصفه داعي الشكية، بينما ثمة شواهد أخرىٰ منسوبة إليه نلقاها عند أرسطو وأوسيب، تمكن من إسناد التأويل ذاته؟

ألا ينسب له المتن الأرسطي مقولًا يفيد بأنَّ ثمة إمكانية لوجود خطابين متناقضين تجاه أي شيء؟ ألا ينسب له الدوكسوغرافي أوسيب مقولًا يفيد موقف اللاأدرية الدينية؟

يتبيَّن منذ هذا المدخل الإشكالي، أنَّ بحثنا في «فلسفة» بروتاغوراس ملزم بأن يتدارس تلك المقولات الثلاث، ويتجادل مع التأويلات المعطاة لها.

ثم إذا جاوزنا بروتاغوراس، سننتقل إلىٰ ثاني أشهر شخصية سوفسطائية، أي جورجياس، وستكون أول مهمَّة نقصد إلىٰ إنجازها، في الفصل الرابع، هي تخليصه من ذلك التصنيف الحسير الذي يضعه ضمن صنف السوفسطائيين الخطباء، وينفي عنه إمكان الارتقاء إلىٰ مستوىٰ صنف «السوفسطائي المفكر». وهو التصنيف الذي أنجزه المؤرخ الألماني جومبرز القائل: «ينبغي إدراج جورجياس ضمن صنف الخطباء». وعندما تفضل عليه بوسمه

بالتفلسف، قال عنه إنَّه «كان نصف خطيب ونصف فيلسوف»[1].

والحافز إلىٰ هذه المجاوزة هو أنَّ اشتغالنا بدرس المقولات الجورجياسية، دفعنا إلىٰ الاقتناع بأنَّه اعتساف كبير أن يعاقب جورجياس بسبب نجاحه في الخطابة، واتخاذ ذلك النجاح تعلة لغمط مهارته الأخرىٰ، أي إسهامه في جدل الفكر الفلسفي.

ولكن إذا أمكننا إعادة النظر في هذا التصنيف، ورفع جورجياس إلىٰ مقام التفلسف، فإنَّ المهمة الأصعب هي تحديد ماهية إسهامه الفلسفي. ومعلوم أنَّ المصدر الذي يمكن أن نستمد منه معلومات عن فكر جورجياس هو موجز كتابه «في اللاوجود» المثبت في ذلك المتن المنحول إلىٰ أرسطو، أي متن «ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، بالإضافة إلىٰ الموجز الآخر الذي قدمه سكستوس أمبيريقوس عن الكتاب ذاته.

أما الأساس المنهجي الذي سنعتمده لفك مستغلقات تلك المقولات المنسوبة إلىٰ جورجياس عند أمبيريقوس، وفي النص المنحول إلىٰ أرسطو، فهو استحضار الأنطولوجيا الإيلية[2] التي

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris. 1908, t1, p507.

(٢) حتىٰ أفلاطون نراه مدركا للعلاقة النقدية بين السفسطة والأنطولوجيا الإيلية، إذ ليس من الصدفة أن يجعل الشخصية المركزية في المتن الذي خصصه لماهية السفسطة، أي محاورة «السوفسطائي» هي شخصية الغريب الإيلي الذي يقدمه ثيودوروس بصفته كرفيق لبرمنيد وزينون.

نعتقد أنَّ إعادة اكتشاف جورجياس مرهونة بموضعة مقولاته في سياق المجادلة معها. وبناء علىٰ استحضار هذا الجدل، ستكون أطروحتنا مغايرة للتأويل الشائع لنظرية جورجياس بوصفها فلسفة عدمية. أجل إنَّنا لا ننكر المقول المسنوب إليه، أي الذي يصرح فيه بأن لا وجود، وإن وجد لا يدرك، وإن أدرك لا ينقل لغويًا. ولكن هذا المقول لا نراه دالًّا علىٰ العدمية كما يزعم جمهور الشراح والمتأولين؛ لأنَّنا نزعم أنَّ دال الوجود المنفي في عبارة جورجياس ليس الوجود بإطلاق، بل الوجود المعقولي البرمنيدي تحديدًا.

وإذا ما أثبتنا هذه الدلالة باستحضار ذلك السياق الجدلي مع الأنطولوجيا الإيلية؛ فإنَّا سنتمكن من إرساء معبر للفهم ينحو نحو أفق دلالي جد مختلف لذلك الذي يرتسم في مسار القراءة التقليدية.

وعلىٰ ضوء هذا السياق الجدلي سنقرأ في الضميمة سوفسطائيًا آخر قيل بأنَّه تتلمذ علىٰ جورجياس، أعني ليكوفرون Lycophron الذي سنبحث ما تبقىٰ من مكتوباته، أي شذراته الست المروية عند أرسطو. حيث سنسعىٰ لفهم تلك الشذرات الست، بموضعتها في الإطار الجدلي الذي وضعنا فيه مقولات جورجياس، أي الصراع مع الأنطولوجيا الإيلية. وهو الصراع ذاته الذي نرىٰ الدوسكورغرافي ثيميستيوس قد استحضره في توصيفه للجهة التي خاطبها ليكوفرون. لكننا سنحرص علىٰ أن نضيف أيضًا الفلسفة

الهيراقليطية، حيث نرىٰ أنَّ الإحالة عليها شرطٌ لفهم حرص ليكوفرون علىٰ الحذر من استعمال فعل الكينونة. هذا مع احتراسنا من تأويل ثيميستيوس[1]؛ لأنَّنا نراه أوغل في استعمال الاصطلاحات الأرسطية عندما نسب إلىٰ ليكوفرون أنَّه يقبل فعل الكينونة عندما يكون مجرد رابطة حملية، ولا يقبل به عندما يتعلق الأمر بإثبات الجوهر. هذا رغم توكيدنا علىٰ أنَّ الانتباه إلىٰ مفارقة رابطة الكينونة كان واضحًا في نص جورجياس، عند جمعه بين اللاوجود والوجود ضدًا علىٰ الإيلية.

ودرس فكر ليكوفرون سيكون أيضًا مناسبة لفهم نظريته السياسية القائمة علىٰ نفي المشروعية اللاهوتية للقانون، حيث أرجعه إلىٰ التواضع الاجتماعي. وهو موقف يساعدنا علىٰ إدراك دلالة نشوء ظاهرة السوفسطائية في المجتمع الديموقراطي.

كما سنتناول في الفصل الخامس مفكرًا سوفسطائيًا متميزًا هو بروديقوس، الذي تفيد المحاورة الأفلاطونية بأنَّ مجال اختصاصه هو الانشغال بضبط مداليل الحدود اللغوية، وهو ما سيسمح لنا بفهم تبلور الفكر السقراطي ذاته، حيث إنَّ أهم نظرية ينسبها أفلاطون وأرسطو[2] إلىٰ سقراط، أي نظرية الحد الماهوي، نعتقد

(١) Thémistius, 6, 28, in. Untersteiner, Sofisti, TF, fasc.II, p.151, note.cité par Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, Que sais-je ?, PUF, Paris, 4 éd, 1995, p54.

(٢) كان أرسطو صريحًا في نسبة نظرية الحد الماهوي إلىٰ سقراط.

أنَّ أصلها والحافز إلىٰ تنبيه سقراط إليها هو تتلمذه علىٰ بروديقوس.

ثم إذا قارنا بين الترسيم الذي خَطَّهُ به أفلاطون لشخصيات بروتاغوراس وجورجياس وليكوفرون وبروديقوس، وبين ترسيم صورة سوفسطائي آخر هو «هيبياس»؛ فإنَّه يصح لنا أن نقول بأنَّه ليس في المتن الأفلاطوني صورة نموذجية لشخصية السوفسطائي، كما يريد أفلاطون أن يسوقها لنا، مثل الصورة التي يقدم بها هيبياس[١].

ومن المعلوم أنَّ أفلاطون خصَّ هيبياس بمحاورتين اثنتين هما: كتاب «**هيبياس الكبير**» Hippias Major، وكتاب «**هيبياس الصغير**» Hippias Minor[٢]؛ وفيهما نرىٰ حرصه علىٰ أن يقدم هذا السوفسطائي كباحثٍ عن المال، وحريص علىٰ الاتجار بالمعرفة. وإذا تتبعنا فقرات المتن الأفلاطوني سنلحظ أنَّ هيبياس يورد وكأنَّه شخصية ساذجة لا تنتبه حتىٰ لأبسط أشكال التخابث التي يستعملها سقراط في مساءلته؛ مما يجعلني أقول:

ليس لدينا عن أفلاطون هيبياس الأكبر ولا هيبياس الأصغر، بل هيبياس «الأهبل»[٣]!

---

(١) نرىٰ أنَّ الصورة التي قدم بها أفلاطون السوفسطائيين يوثيديموس وديونيسودوروس أبلغ في الإساءة.

(٢) ثمة شك في نسبة كتاب «هيبياس الصغير» إلىٰ أفلاطون. ولكننا نؤجل تدارس المسألة إلىٰ كتابنا اللاحق «السوفسطائي سقراط وصغاره».

(٣) انظر الفصل الذي خصصته لهذا السوفسطائي؛ حيث أوردت فقرات من المتن الأفلاطوني دالة علىٰ استغفال سقراط له.

لكن هل حقًا كان هيبياس بالملمح الذي رسمه أفلاطون؟! بمعنىٰ أنَّ شخصيته كانت وسيلة سهلة سمحت له باتخاذها مستندًا لتسفيه صورة السوفسطائي؟

إنَّه سؤال مشروع، يستدعي منَّا معاودة النظر في مختلف المقولات المنسوبة إلىٰ هيبياس من أجل اختبار مدىٰ صدقية الرواية الأفلاطونية من جهة، وتحديد دلالة الموقف الفكري المنسوب إليه من جهة ثانية. وهو موضوع بحثنا في الفصل السادس.

ثم بعد دراستنا لنموذج هيبياس سننتقل، في الضميمة (الفصل السابع)، إلىٰ بحث فكر ثراسيماخوس. الذي خصص له أفلاطون الكتاب الأول من الجمهورية، حيث قدَّمه بوصفه داعي الاستبداد. بيد أنَّ معاندة التأويل الأفلاطوني فيما يخص ثراسيماخوس، مهمَّة غير سهلة؛ لأنَّ جميع كتابات هذا السوفسطائي ضاعت ولم يبق منها سوىٰ شذرات متفرقة، تستلزم وقفات عديدة، من أجل تلمُّس ملمح التناقض الثاوي في المتن الأفلاطوني، من أجل مغايرة تأويله الذي جعل من ثراسيماخوس نموذجًا للسفسطة المنافحة عن الاستبداد والظلم.

ثم إنَّ الصورة التي حرص أفلاطون علىٰ رسمها لثراسيماخوس، إن كانت مشابهة لصورة كريتياس (انظر الضميمة في الفصل السابع) الذي تفيد النصوص والشواهد بأنَّه كان من المناهضين للحكم الديموقراطي، فإنها صورة مغايرة تمام المغايرة

لصورة السوفسطائي الأثيني[1] أنتيفون (انظر الضميمة في الفصل السابع). وهو ما يؤكد ما قلناه أعلاه، أي إنَّه من الخطأ جمع السوفسطائيين في سلك مذهبي واحد. وعليه، فالمنطلق الفرضي الذي سنشتغل به هو تناولهم كتفاريق من المفكرين، لم يجمعهم سوىٰ احتراف مهنة التعليم في زمن انتقال المدينة الإغريقية إلىٰ الانتظام بالنظام الديموقراطي.

(١) ثمة التباس كبير في تحديد هوية أنتيفون، وسندرس الأمر في المبحث الذي سنخصصه له. أما عن أثينيته فأمر محتمل. والمستند الدوكسوغرافي الذي نرتكز عليه لذلك التوطين هو متن الـ «سودا».

- ٥ -

ذاك قول وجيز في شأن السفسطائيين الثمانية الذين سنتناولهم بالدرس في هذا الكتاب، وتلك إلماحات إلىٰ بعض المسائل الإشكالية التي عليها مدار نظرنا، للاقتراب من فهم أطاريحهم. وعليه، يتبيَّن أنَّنا استثنينا من البحث مجموعة من الأسماء السوفسطائية؛ والداعي إلىٰ ذلك الاستثناء هو إما أنها لا تَرِدُ بأكثر من منطوق اسمها، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ كزينياد Xeniades وبولوس Polos، أو لأنَّ الصورة التي رسمت عنها بالغة التسفيه كما هو الحال مع يوثيديموس Euthydemos وديونيسودوروس Dionysodoros.

فحالة كزينياد، مثلًا، ليس لدينا عنها في الدوسكوغرافيا ما يسمح ببناء البحث المعرفي؛ إذ لا نعلم عنه سوىٰ أنَّه كان من قدماء السوفسطائيين. بل يذهب ظنُّ المؤرخين إلىٰ أنَّه ولد قبل ديموقريط، الذي يستفاد من الدوكسوغرافيا بأنَّه ذكره[1]. أما عن موطنه فقيل بأنَّه من مدينة كورنثه Corinthe. وعلىٰ مستوىٰ

(١) Democritus, DK 68 B 163.

المقولات المعرفية ينسب له سكستوس أمبيريقوس[١] القول بأنَّ «كل شيء باطل» وأنَّ كل ما يوجد جاء من اللاوجود، وكل شيء يؤول إلىٰ اللاوجود.

ذاك كل الوارد الدوكسوغرافي في شأن كزينياد، وعليه تكون الفقرة أعلاه قد استوفت ذكره، وإن لم تحقق مستلزمات البحث؛ لعدم وجود مواد قيامه.

أما فيما يخص بولوس Polos، فلم تتوسع الكتابات الفلسفية القديمة في توصيف موقفه الفكري، وكل الوارد في شأنه هو أنَّه خطيب من أكراغاس، أي مدينة أمبادوقليس، وأنَّه تتلمذ علىٰ ليسيمنيوس Licymnios de Chios وجورجياس. وقد ذكره أفلاطون في محاورتيه «فيدرس» و«جورجياس». غير أنَّ الملفت للانتباه هو أنَّ أرسطو ينسب له فكرة مع تثمينها، وهي أنَّ «التجربة تصنع الفن»[٢]. لكنه لم يتوسع في الإيراد عنه أو تحليل فكره. وبذلك تبقىٰ الرواية الأفلاطونية منفردة به. غير أنَّ الإيراد الأفلاطوني رغم إسهابه لا يحقق إمكانية قيام البحث؛ إذ نرىٰ أنَّه علىٰ الرغم من حضور بولوس بقوة في محاورة «جورجياس»، حيث يساجل سقراط

---

(١) SEXTUS, Against the Schoolmasters, VII.

(٢) Aristote, Métaphysique, A, 1, 981a2-5.

وهذا الذي ينسبه أرسطو إلىٰ بولوس مقارب لما ينسبه سطوبي إلىٰ بروتاغوراس، حيث يقوله: «الفن بلا تجربة لا شيء، والتجربة بلا فن لا شيء».

STOBAEUS in 29, 80. 11.

ثلاثة سوفسطائيين هم بالإضافة إلىٰ بولوس، جورجياس وكاليكليس؛ فإنَّ الوارد جد ضامر. فلماذا لم نؤسس المبحث علىٰ الوراد الأفلاطوني في محاورة «جورجياس»؟ إذا نظرنا في صيرورة الحوار داخل المتن الأفلاطوني سنلاحظ حرصًا علىٰ استبعاد الشخصية التي عنون بها أفلاطون كتابه، أي جورجياس. بل يحق لنا بقياس مساحة الحضور أن نتساءل لماذا لم يعنون أفلاطون نصَّه هذا باسم كاليكليس أو حتىٰ باسم بولوس؟!

لا حاجة لأفلاطون لأن نشهد له بأنَّه ماهر جدًّا في بناء متونه الحوارية. بل حتىٰ المداخل الممهدة التي تبدو في الظاهر مجرد مشاهد عابرة، نجد فيها مفاتيح مهمَّة لتحصيل دلالة نظام المحاورة. والشاهد هنا أنَّنا نلاحظ منذ أول عبارة في متن «جورجياس» إشارة تبرر مقدمًا انسحاب هذا السوفسطائي من الحوار. إذ بمجرد وصول سقراط مرافقًا بخيريفون إلىٰ بيت كاليكليس يبادره هذا الأخير بأنَّه تأخر؛ إذ فاته خير عظيم، حيث صادف أن انتهىٰ جورجياس من بيان فنه الخطابي.

لكننا كقراء لن نفهم سر هذا المهاد، إلا لاحقًا؛ إذ إنَّ قصد أفلاطون منذ البداية هو التمهيد بما يسمح له بسحب جورجياس من الحوار في اللحظة التي يريد، لإدخال بولوس. وهذا بالضبط ما سيحصل، إذ نراه يضع علىٰ لسان جورجياس ما يتعلل به للاعتذار عن الاستمرار في الحوار؛ حيث سيقول بأنَّه سبق له أن تحدث بإسهاب قبل مجيء سقراط، وهكذا يدخل أفلاطون بولوس،

كتمهيد لإخراجه مرة ثانية وإدخال كاليكليس كمحاور رئيس.

لكن رغم حضور بولوس في محاورة «**جورجياس**»، فإنَّنا لم نجد من المعطيات المعرفية ما يسمح ببناء مبحث خاص به، حيث إنَّ أفلاطون لم ينسب له سوىٰ استنزال قيمة العدالة إلىٰ مجرد قوة هوجاء. كما أنَّ مساحة حضوره في متن «**جورجياس**» لم تكن مقصودة لذاته؛ بل كما أسلفنا القول، إنها مجرد حيلة لاستبعاد جورجياس.

أما يوثيديموس وديونيسودوروس، فليس في الدوكسوغرافيا السوفسطائية أي ملمح معرفي يسمح بقيام البحث ومعايرة مدىٰ صدقية الرواية الأفلاطونية، التي أسهبت في ذكرهما، ونسبة مواقف معرفية إليهما. ولهذا نرىٰ من الحصافة أنَّ مشروع ديلز/كرانز لم يعر لتلك المقولات التي نسبها أفلاطون إلىٰ هذين السوفسطائيين أي تقدير، حتىٰ إنَّ ذلك المشروع تجاهل تمامًا اقتطاع تلك المقولات لتكوين دوكسوغرافيا خاصة بهما. هذا رغم أنَّ ديلز وضع لكزينياد فقرة خاصة به، رغم ندرة ما قيل عنه في المصادر القديمة.

لكن قد يستفهم القارئ عن السبب الذي دفعنا إلىٰ عدم تخصيص «السوفسطائي» كاليكليس بمبحث مستقل به، رغم حضوره القوي في محاورة «**جورجياس**». بل علىٰ الرغم من أن حضوره في تلك المحاورة يربو علىٰ مساحة حضور بولوس بل وجورجياس نفسه!

فما السبب؟

لابد أن ننبه هنا ابتداء، إلىٰ أن السبب الذي يجعلنا نستحضر أو نُغَيِّبُ ليس قياس مساحة الحضور في جغرافية متن من المتون، بل بحث محتوىٰ ذلك الحضور، وهل له في الدوكسوغرافيا سند يعززه؟

والتزاما بهذا النهج استثنينا كاليكليس مثلما استثنينا يوثيديموس وديونيسودوروس؛ لأنه ليس له في الدوكسوغرافيا ما يسمح ببناء مبحث خاص به، نعزز به أو ننفي ما نسبه إليه أفلاطون في محاورة «جورجياس»[1].

لكن ليس هذا هو السبب الوحيد، بل هناك سبب آخر وهو أن كاليكليس مشكوك في وجوده التاريخي، إذ نرجح أنه شخصية متخيلة، اصطنعها أفلاطون لتمرير فكرة تقريظ القوة الغريزية من قبل السوفسطائية. بمعنىٰ أن الهدف من ابتداع شخصية كاليكليس وإدخاله في الحوار، هو التعبير دون مواربة ولا خجل عن قصدية السوفسطائي. وذلك التعبير يمكن فهمه كحاصل تأويل أفلاطوني لما ينتهي له لزوما التفكير السوفطسائي. فاحترس أفلاطون من أن يُنطق الشخصيات السوفسطائية الحقيقية به (جورجياس - بولوس)، فاخترع شخصية سردية.

---

(١) خص أفلاطون كاليكليس بمساحة حضور مهمة في المساجلة التي جرت في بيته؛ حيث استضاف جورجياس. وثمة فكرتان اثنتان عبر عنهما هما: دفاعه عن قانون الطبيعة، بمدلوله كقانون القوة لا الحق. ومناهضته الصريحة للفلسفة، حيث رافع ضدا علىٰ سقراط، محاولا إثبات أن الفلسفة لا فائدة منها.

وعليه، فإنَّه رغم هذه الاستثناءات يكون كتابنا قد توسع واستقصىٰ ذكر الشخوص السوفسطائية، فلم يغفل أي شخصية لها سند دوكسوغرافي يسمح بمقاربتها. لكن ثمة استثناء وحيد يحتاج إلىٰ التسويغ، وهو أنَّنا أغفلنا سوفسطائيًا مُتَخَفِيًّا، لم نستحضره في كتابنا هذا، يسمىٰ سقراط[1]! وسبب استثنائه من أن يندرج في هذا الكتاب، رغم اعتقادنا بانتسابه إلىٰ السفطسة؛ هو أنَّنا التزمنا فيه بما هو سائد في تاريخ الفكر، فاقتصرنا علىٰ المشهورين باسم السوفسطائيين؛ لنؤجل الحديث عنه إلىٰ كتابنا اللاحق «**السوفسطائي سقراط وصغاره**».

---

(١) حتىٰ كتاب المسرح الإغريقي الذين عاشوا مزامنين لسقراط حرصوا علىٰ تقديمه كسوفسطائي في نصوصهم التي كتبوها قبل أن يبدأ أفلاطون في نشر محاوراته. إذ نلقىٰ سقراط حاضرًا بسمت السوفسطائي في مسرحية أرسطوفان الموسومة بـ «السحب»، وكذا في مسرحية «المتملقون» لأوبوليس. بل لو قارنا هذه المسرحية، بمحاورة «بروتاغوراس» سنلحظ أنَّ التشابهات كثيرة جدًّا؛ إذ فضلًا عن التشابه في الشخوص (سقراط وبروتاغوراس وبروديقوس وكالياس)، فإنَّ المحاورة الأفلاطونية احتفظت حتىٰ بمكان الحدث الذي حددته مسرحية أبوليس، أي منزل الثري كالياس بن هيبونيقوس! ولم يفعل أفلاطون سوىٰ تمييز سقراط بتقديمه كخصم للسوفسطائيين، أي الذين وصفهم أبوليس بـ «المتملقين» للثري كالياس!
بل لنا أن نمعن في معاندة أفلاطون بأن نستخلص من داخل متنه وسومات في توكيد نظر معاصري سقراط بوصفه سوفسطائيًا، منها علىٰ سبيل المثال الوسم الذي يصفه به هيبياس في متن «بروتاغوراس» (٣٣٧د).

- ٦ -

وكتابنا هذا «**دفاعا عن السوفسطائيين: دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكوفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس**»، هو جزء سابع موصول بأجزاء سلسلة «**تاريخ الفكر الفلسفي الغربي .. قراءة نقدية**»، تلك السلسلة التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات، ستة أجزاء، كان:

- **أولها**: كتاب «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» (٢٠١٢).

- **وثانيها**: كتاب «الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس» (٢٠١٣).

- **وثالثها**: كتاب «فيثاغور والفيثاغورية .. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود» (٢٠١٤).

- **ورابعها**: كتاب «هيراقليط فيلسوف اللوغوس» (٢٠١٥).

- **وخامسها**: كتاب «كزينوفان والفلسفة الإيلية» (٢٠١٦).

- **وسادسها**: كتاب «أفول التفلسف الأيوني» (٢٠١٦).

واندراج هذا الكتاب السابع ضمن هذه السلسلة، لا يعني فقط انضمام كمٍّ نثري إليها؛ بل ثمة إهاب منهجي يجمعه بها، حيث يتناغم هذا السفر مع الكتب الستة السابق ذكرها، من حيث النهج والأدوات المتوسلة في الاشتغال. وهو النهج الذي يقوم علىٰ إعطاء الأولوية إلىٰ المنطوق الشذري، والإنصات إلىٰ دلالات دواله، مع الاحتراس من الإسقاطات التأويلية اللاحقة التي جانبت القراءة التأصيلية. لكن المشكلة الكبرىٰ التي ينبغي أن نعيها في بحث الفلسفة السوفسطائية هي أنَّ الإسقاط التأويلي المهيمن، أي ذاك الذي قام به أفلاطون، صار بمقام الجدار العصي علىٰ المجاوزة. بل نرىٰ من السذاجة بمكان أن يراد تحقيق القفز عليه. ولذا فلحاظنا المنهجي في البحث هو استعمال ذلك الجدار لا تخطيه؛ لأنَّ المادة التي يمكن أن يتقوم بها أي بحث في فكر السوفسطائيين، هي من لبنات ذلك الجدار ذاته. وما يستمد من غير أفلاطون نزرٌ قليل. ونعني بذلك الغير: أرسطو، وسكستوس أمبيرقوس. أما المصادر الدوكسوغرافية اللاحقة فقد ركز أغلبها علىٰ السيرة لا علىٰ الفكر، وأعني بها متون فيلوسترات، وديوجين اللايرسي، وبلوتارك وأوسيب.

وعليه، فإنَّ إجراءنا لمسلك الاحتراس المنهجي لا يعني

استبعاد المتن الأفلاطوني، وإنما الطموح إلىٰ استعماله ضده، أو بتعبير آخر، إنَّنا سنسعىٰ إلىٰ تفكيك ذلك الجدار واستعمال لبناته في غير منحاه في البناء.

الطيب بوعزة

tayebbouazza@yahoo.fr

طنجة في ٢٨ محرم ١٤٣٨

٢٩ أكتوبر ٢٠١٦

الفصل الأول

في صيرورة الاجتماع السياسي الإغريقي
وشروط ظهور التعليم السوفسطائي

- ١ -

كيف نشأت الديموقراطية اليونانية؟

إن كان ثمة أسباب عديدة ساهمت في ظهور السوفسطائية بوصفها تحولًا للحاظ الفكر من مستوىٰ التجريد إلىٰ مستوىٰ التجريب[١]، فإنَّ أهم تلك الأسباب هو التحول السياسي الحادث في نهاية القرن السادس قبل الميلاد[٢]، وما ترافق معه من تحول في القيم الاجتماعية، واهتزاز في بنية التراتب الجمعي من حيثية توسيع استحقاق السلطة وممارستها، وانتشار التداول في الشأن العام. وإدراك خصوصية تلك اللحظة التاريخية، شرطٌ ضروري لفهم أسباب تنزل الفكر من سماء النظر إلىٰ واقع العمل، وتبلور الفكر السوفسطائي في تلك المرحلة الزمنية تحديدًا، وليس في غيرها. لكن لتحقيق هذا الإدراك ينبغي أن نسترجع الصيرورة التاريخية التي أدت إلىٰ إنجاز ذلك التحول السياسي. وعليه، قبل

---

(١) من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّنا لا نعني هنا الدلالة الإبستيمولوجية للتجريد والتجريب؛ بل نعني النقلة من الفكر النظري إلىٰ الفكر العملي.

(٢) أقصد هنا إصلاحات كليستين (عام ٥٠٧ ق م)، المؤذنة بظهور النظام الديموقراطي.

بحث ظهور الديموقراطية الأثينية، يحسن أن نسترجع بإيجاز صيرورة التكوين السياسي للمجتمع الإغريقي[1]. ومقدمة تلك الصيرورة أو مبتدؤها يمكن أن نرجع به إلىٰ بداية القرن الثامن قبل الميلاد، حيث ظهر في المجال اليوناني معطىٰ سيكون ذا أهمية بالغة في تشكيل الاجتماع السياسي وتوجيه مسار تطوره لاحقًا، ونعني به ظهور نظام «المدينة» كـ «بوليس»[2] أي كوحدة سياسية. حيث لا تعنىٰ المدينة (بوليس) هنا مجرد مساحة أرضية مأهولة بالسكان، بل المقصود وحدة مجتمعية سياسية ذات استقلالية سيادية عن غيرها.

فما الذي سمح لليونان بتشكيل كينونات مدنية صغيرة الحجم ومستقلة في نظامها السياسي؟

بالنظر إلىٰ تضاريس الجغرافيا اليونانية نلحظ أنها من الناحية الطبيعية مجزأة إلىٰ جزر معزولة، وداخل كل جزيرة ثمة فواصل تضاريسية تعوق التواصل بين مناطقها؛ مما جعل الاستقلال السياسي في وحدات سكانية وجغرافية صغيرة أمرًا ممكنًا.

وكانت كل مدينة في الغالب من الناحية الطبيعية مهيكلة وفق ثلاثة مجالات[3]، هي الجبال والسهول والساحل. و«نتيجة لذلك،

---

(١) كنّا قد خصصنا لبحث تلك الصيرورة الفصل الثاني من كتابنا «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة».

(٢) بوليس πόλις لفظ إغريقي يعني المدينة/ الدولة.

(٣) يعد التاريخ السياسي لأثينا نموذجًا يبيّن صراعات هذه المجالات الجغرافية الثلاثة؛=

كان لا بدَّ من قيام صراع بين العشائر المتوزعة علىٰ هذه الجغرافيا المتباينة في تضاريسها. لكن كان لا بدَّ أيضًا من الالتقاء علىٰ صيغة تعاون؛ لأنَّ هذا التباين التضاريسي كان يفرض التكامل؛ فساكن الجبل محتاج إلىٰ النتاجات الزراعية التي يوفرها له ساكن السهل، وساكن السهل يحتاج إلىٰ الغذاء الحيواني، وكذا المركوب الذي يوفره له ساكن الجبل الذي يكاد يتخصص في اقتصاد الرعي، وكلاهما يحتاج إلىٰ ساكن الساحل؛ لأنَّه معبر التجارة والتبادل مع الآخر»[1].

ولقد كان أول نمط ظهر في الاجتماع الإغريقي لتنظيم المجال السياسي هو النظام الملكي، الذي أفرزه ذلك الصراع بين العشائر المتساكنة في المدينة؛ إذ بفعل سيطرة زعيم قبيلة من تلك القبائل، تَسَيَّدَ كملك. وتشير بعض النصوص التأريخية القديمة إلىٰ أنَّ الملك كان يقوم بأدوار متعددة (قضاء، قيادة الجيش، فضلًا عن الوظيفة الدينية). «واستحقاق الملك للوظيفة الدينية، بالإضافة إلىٰ وظيفته السياسية والقضائية، راجع إلىٰ أنَّ سند شرعية الحكم التي كان يدعيها هو سند «الحق الإلهي» »[2]. وبما أنَّ الشرعية الروحية

= إذ إنَّ الأحزاب التي ظهرت لاحقًا لإصلاحات صولون كان ناظمها جغرافيًا، حيث كان لأثينا حزب الساحل بقيادة ميجاكليس، وحزب السهل بقيادة ليكورجورس، وحزب الجبل بقيادة بيزستراتوس.

(١) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مركز نماء، بيروت ٢٠١٢، ص٢١٠.

(٢) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، ص٢١١.

لسلطته قائمة علىٰ سند لاهوتي؛ فإنَّ مثل هذا السند جعل النظام الملكي غير محتاج إلىٰ تعليل سلطته، وتبريرها بالتوسع في تنظيمها بالتشريع؛ لذا لم تشهد الثقافة الإغريقية تطورًا قانونيًا في عهد سيادة النظم الملكية. كما يمكن تعليل ذلك أيضا بأنَّ الانتظام السياسي للاجتماع الإغريقي كان لا يزال في بدء التكوين، ولم يحصل تطور وتعقيد في شبكة القوىٰ والعلاقات الاجتماعية بمقدار يستوجب مساوقته بتطوير التشريع.

«وقد استمر النظام الملكي في المدن اليونانية إلىٰ القرن الثامن قبل الميلاد. حيث سيحدث تطور جديد في التنظيم السياسي للمجتمع اليوناني، وذلك بالانتقال إلىٰ النظام الأرستقراطي»[1].

والسبب الذي أدىٰ إلىٰ حدوث هذه النقلة يرجع إلىٰ ملكية الأرض. حيث لم يكن المجال الجغرافي غنيًا في المساحة الصالحة للزراعة؛ لذا فقد كان ملاك الأرض (أي الأرستقراطيون) هم «ملاك القوة الاقتصادية الحقيقية. ومع صيرورة الاجتماع وتزايد عدد السكان، ازدادت قوتهم واحتياج المجتمع إليهم»[2].

ومع تنامي قوة ملاك الأرض (أي الأرستقراطيين) وقع الصراع بينهم وبين النظام الملكي، انتهىٰ إلىٰ إزالته. ولما أسقطت الأرستقراطية النظام الملكي، وحلَّت محلَّه، استشعرت الحاجة إلىٰ

(١) الطيب بوعزة، م س، نفسه.

(٢) الطيب بوعزة، م س، ص٢١٢.

تطوير المنظومة القانونية للمجتمع، حيث إذا كان العرف والحق الإلهي كافيين للنظام الملكي لإسناده أيديولوجيًا، وانضباط شرعيته؛ فإنَّ الأرستقراطية لم يكن لها سند «الحق الإلهي»، ومن ثمَّ «كانت ملزمة بتأسيس سلطتها السياسية وضبط علائقها علىٰ أساس قانوني. وبهذا وغيره، يمكن تعليل التطور المهم الذي شهدته المنظومة القانونية داخل المجتمع الإغريقي زمن الأرستقراطية»[1].

ثم مع ازدياد عدد السكان، «لم تعد الأرض تكفي حاجات المجتمع؛ لذا نلاحظ بدءًا من أوائل القرن السادس قبل الميلاد تطورًا كبيرًا في الملاحة التجارية»[2]. وقد كان ظهور النقد عاملًا ساهم في تسهيل التبادل التجاري وأسهم في بروز طبقة اجتماعية جديدة هي طبقة الحرفيين والتجار. ومع صيرورة الزمن ازدادت الطبقة التجارية توسعًا وقوة، «وللدفاع عن مصالحها كان لا بدَّ لها من العمل السياسي، بالمشاركة مع الأرستقراطية؛ فتوسعت الطبقة السياسية قليلًا؛ فظهر نظام الحكم الأوليغارشي»[3].

ثم إنَّ التوسع في النمو الاقتصاد التجاري رفع من قيمة أفراد الطبقة الشعبية؛ سواء كحرفيين يمدون العمل التجاري

---

(١) الطيب بوعزة، م س، نفسه.

(٢) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، ص٢١٣.

(٣) الطيب بوعزة، م س، نفسه.

بمصنوعاتهم، أو كجند يحمون الرحلات التجارية. كما أنَّ الحروب التي اشتدت في تلك الفترة جعلت من الطبقة الشعبية السند الحقيقي لحماية المدن اليونانية.

وقد كان للحروب الميدية والانتصار علىٰ القرطاجانيين تأثير واضح في خلخلة التراتب الاجتماعي، وبروز قيمة الطبقة الشعبية، حيث كان ذلك عاملًا نَمَّىٰ وَعْيَها بتعاظم احتياج المجتمع لها؛ الأمر الذي ساعدها علىٰ المطالبة بتحسين وضعها الاجتماعي، مما أدخلها في صراع مباشر مع الطبقة الأوليغارشية، انتهىٰ إلىٰ اندلاع الثورة. وقد استغل بعض الشخصيات القوية في المجتمع هذا الصراع فتصدروا النقمة الشعبية التي انتهت إلىٰ إسقاط الحكم الأوليغارشي، فحلوا محلَّه. وهكذا ظهر الحكم الفردي الذي سيُصطلح علىٰ تسميته بـ «حكم الطغاة»، أو «حكم المستبدين» (تورانوس)[1] [2]. وقد انتشر هذا النمط في الحكم في كثير من المدن اليونانية[3]، مسقطًا نمط الحكم الأوليغارشي.

«وفي البداية كان لهذا الحكم الفردي أثر إيجابي؛ لذا لا عجب أن نجد صولون يؤرخ في شعره لعدالة أحد المستبدين.

---

(١) لا بدَّ من التنبيه هنا إلىٰ أنَّ لفظ تورانوس لم يكن يقصد به حكم طاغية مستبد ظالم، بل معنىٰ الاستبداد هنا يراد به الانفراد بالحكم.

(٢) من (عام ٥٦١) حتىٰ (٥٢٨ ق م) خضعت أثينا لحكم المستبد بيسيسترات Pisistrate، وبعد وفاته حكم أولاده حتىٰ (عام ٥١٠ ق م).

(٣) من بين المدن التي ظهر فيها حكم التورانوس: ملطية، وساموس، وكورنثه، وأثينا.

وأن نجد في شعر بندار وإيشيل وسيمونيد وأناكريون، تقريظًا لكثير من الحكام التورانوس[1].

ومن الإيجابيات التي حدثت مع «حكم الطغاة»، في بداية ظهوره: توسيع حرية الفرد اليوناني في التجارة؛ كما أنَّه كسب عطف الطبقة الشعبية، عندما استولىٰ علىٰ أراضي الأرستقراطية ووزعها علىٰ العامة. لكن مع صيرورة الوقت انقلب هذا الحكم إلىٰ نظام ظالم مثل سابقيه؛ فاستعاد الشعب المبادرة وثار علىٰ حكم الطغاة؛ فظهر في أواخر القرن السادس[2] قبل الميلاد النظام السياسي الديموقراطي».

وفي أثينا، حيث المجال الذي سيشهد ازدهار الممارسة السوفسطائية، كانت إصلاحات كليستين Clisthène (عام ٥٠٧ ق م) التي وسعت من دائرة الحكم، إيذانًا بتأسيس الديموقراطية الأثينية.

وظهور الديموقراطية كان ظهورًا للفردية السياسية، بفعل قاعدة استحقاق المواطن[3] مناقشة وإدارة الشأن العام، مما أدىٰ

(١) F.Laurent, Histoire du droit des gens et des relations internationales.t2, Gand1850, p72.

(٢) إصلاحات كليستين (عام ٥٠٧ ق م) كانت هي لحظة التأسيس الفعلي للنظام الديموقراطي الأثيني.

(٣) يجب الاحتراس من الظنِّ بأنَّ جميع ساكني المدينة اليونانية الديموقراطية كانوا يستحقون المشاركة السياسية، حيث إنَّ المشاركة كانت محصورة في الرجال. واصطناع الأثينيين لد «بنيكس» بدل الـ «أغورا»(الساحة العمومية) لعله كان مقصودًا للخروج من الساحة العمومية إلىٰ مكان خاص تصعد إليه فئة محددة لإدارة الشأن =

إلىٰ ظهور حاجات ثقافية جديدة نوعيًا.

خلال هذا النمط الجديد في الاجتماع السياسي، تبلورت الممارسة السوفسطائية وانتشرت. وثمة ملحوظة ينبغي إيلاؤها اهتمامًا، وهي طبيعة الانتماء الاجتماعي للسوفسطائيين؛ إذ يُلحظ أنهم كانوا كلهم -يقول ييجر Jaeger- من «الطبقة المتوسطة»[١]. كما «كانوا في عمومهم[٢] مساندين للنظام الديموقراطي»؛ «صحيح أنَّ أفضل تلامذتهم كانوا أرستقراطيين، ولكن بما أنَّ الديموقراطية كانت في الغالب تختار قادتها من بين الأرستقراطيين، فإنَّ شباب النبلاء الذين كانوا يخالطون السوفسطائيين كانوا من الذين يقبلون الخضوع لقواعد المؤسسات الديموقراطية»[٣].

وقد كان من نتائج ظهور النظام الديموقراطي بفعل إصلاحات

= العام.وقد درست في كتابي «في دلالة الفلسفة» محدودية الديموقراطية اليونانية، بناء علىٰ معطيات مستمدة من البحث الحفري (الأركيولوجي) في بنية الـ «بنيكس»، فليراجع للتوسع.

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, Que sais-je ?, PUF, Paris, 4 éd, 1995, p3.

(٢) أجل يمكن القول بأنَّ السوفسطائيين كانوا في أغلبهم ديموقراطيين من حيث الموقف السياسي. ولا أكاد أستثني منهم سوىٰ السوفسطائيين كريتياس وثراسيماخوس، اللذين تفيد بعض الموارد التي نلقاها منثورة في المجموع الدوكسوغرافي بأنهما كانا من ناحية الانتماء السياسي أوليغارشيين.

(٣) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, pp 4-5.

كليستين (عام ٥٠٧ ق م)، بروز حاجة ثقافية جديدة هي التعليم السياسي. وهي المهمَّة التي سيضطلع بها السوفسطائي بتميز واقتدار.

- ٢ -

السوفسطائي وتجديد التعليم الإغريقي

ينبغي وصل التعليم السوفسطائي بسياق اللحظة التاريخية للزمن الديموقراطي، لكي نفهم دلالته ومنحاه. فالمدينة اليونانية الجديدة ونظام مؤسساتها، جعلا امتلاك مهارة الخطاب الإقناعي مطلبًا مهمًّا. وهو ما أسس لحاجة تعليمية جديدة، أي بلغة الاقتصاد أوجدت طبيعة التحولات السوسيو-سياسية طلبًا استلزم ابتداع عرض مناسب له.

وكما كان الشاعر الجوال من قبل هو الذي يؤدي الوظيفية التعلمية، وكما أنَّه كان يتلقىٰ علىٰ هذا الإنشاد أجرًا، حرص السوفسطائي الذي حلَّ محلَّه هو أيضًا علىٰ أخذ الأجر لقاء التعليم. لكنه لم يقتصر علىٰ ما يجود به السامع، بل كان يشترط أحيانًا أجرًا عاليًا، كما كانت دروسه مختلفة من حيث التثمين، حيث كان يحدد لها أجورًا مختلفة بحسب أهميتها. لذا من الطبيعي أن يكون المتحلقون حول السوفسطائي من علية المجتمع القادرين

علىٰ دفع تلك الأثمنة الباهظة[1]. ولعل الطبقة الأرستقراطية التي فقدت أهلية الحكم بفعل الثورة الديموقراطية رأت في هذا التعليم وسيلة إن لم تمكنها من استعادة السلطة بوسمها المفقود، أي كسلطة أوليغارشية، فهي علىٰ الأقل تمكنها من الحفاظ علىٰ بعض مصالحها.

وفي هذا السياق، كان السوفسطائي يمثل حالة انتباه ثقافي تؤكد تفاعله مع المتطلبات التي فرضتها مستجدات الاجتماع السياسي.

ولكن حتىٰ إذا اختزلنا التعليم السوفسطائي في كونه تعليمًا سياسيًا، فإنَّ هذا لا يعني بأنَّ محتواه المعرفي كان ضامرًا أو محدودًا بين سياج هذا الاختصاص. بل إنَّ وساعة الشأن السياسي العام، وتمدد علائقه داخل النسيج المجتمعي، فَرَضَا وساعة وتنويعًا في المادة المعرفية التي اشتغل بها السوفسطائي ليقتدر علىٰ أداء وظيفته. فكان مقدار الجدة التي أنجزها في التعليم الإغريقي مقدارًا هائلًا يناسب التجديد الجذري الذي طال بنية الاجتماع السياسي، حتىٰ جعل البعض يسم إسهامه بأنَّه «تثوير»[2] جذري في النمط التعليمي السائد.

---

(١) في النصوص الفلسفية القديمة إشارة إلىٰ ثراء السوفسطائيين (مثلًا بروتاغوراس وجورجياس وهيبياس) بسبب ما كانوا يجنونه من وظيفة التعليم.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. t1, ibid, p435

ولإدراك ملامح ذلك التثوير أو التجديد، نحتاج إلىٰ أن نقايس بين «النظام» التعليمي الذي ساد من قبل، وبين التغيير الذي أجراه عليه السوفسطائي:

كانت «المنظومة» التعليمية، قبل التحول الذي سيطرأ في الثلث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، تتكون من مواد تعليمية تختص بتعليم الأبجدية لتمليك المتعلم القدرة علىٰ القراءة والكتابة، مع تعليم بعض أوليات الحساب، والموسيقىٰ والرياضة البدنية. وكان السند الثقافي الحامل للرؤية إلىٰ العالم في هذا التعليم التقليدي هو الشعر الهوميري والهيزيودي المثقل بالسرديات التيوغونية.

وكان المعلم التقليدي، قبل ظهور السوفسطائي، هو ذلك الشاعر الذي يتخذ من قصائد هوميروس وهيزيود مادة للتكوين الشعوري والعقلي للمتعلم، وذاك المربي الذي يعتني بالتكوين البدني لأبناء الطبقة الغنية، مع بعض قواعد الحساب والموسيقىٰ. لكن بدءًا من منتصف القرن الخامس الميلادي لم تعد هذه المادة السردية الشعرية كافية وحدها لتأدية الوظيفة التربوية. أي لم تعد حكاية سردية عن الآلهة والأبطال وحوادث التاريخ الماضي كافية لسد حاجة الوعي والواقع.

أجل لقد كان التقليد السائد في مجالس الإغريق وأعيادهم، هو سماع متنهم الميثولوجي، الذي كان له منشدون جوالون Rapsodes تتحلق حولهم الجموع لسماع سرديات الإلياذة والأوديسة

والتيوغونيا، لكن بدءًا من منتصف القرن الخامس لم يعد دور المنشد الجوال في المقام ذاته الذي كان يتسنمه من قبل. بيد أنَّ الناس لا ينصرفون عن عوائدهم الاجتماعية إلا بعد أن يصطنعوا بدائل تعوضها. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلىٰ المنشد الجوال؛ إذ مع بدء خفوت نجمه كان ثمة بديل جديد يشابهه في المظهر ويخالفه في الجوهر، ونعني به السوفسطائي. بل إنَّ الذي يفيد حصول استبدال السوفسطائي بالمنشد وجود تماثل ظاهري بَيِّن للناظر، إذ تفيد النصوص القديمة أنَّه حتىٰ علىٰ مستوىٰ الملبس، كان «السوفسطائي يلبس مثل الشاعر المنشد»[1]. غير أنَّه لم يكن «ينشد الأشعار الإيتيكية القديمة، بل يسرد خطابات كان هو مؤلفها»[2].

وهذا التغيير في جوهر المنطوق يدل علىٰ تغيير عميق في الذوق الثقافي الإغريقي، يؤكد أنَّ حكايات الآلهة وبيان «تيوغونيتها»[3] واصطراعاتها، لم تعد كافية لوحدها لسد حاجة الشعور والفكر، فحضور السوفسطائي مكان المنشد الجوال، يدل علىٰ أنَّ السرد الميثولوجي لم يعد كافيًا وحده لسد احتياج الإنسان الإغريقي؛ بل إنَّ التغير المجتمعي الذي طرأ علىٰ بنية الحياة،

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, p434

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

(٣) بيان أصل الآلهة، أو لنقل جينيالوجيا الآلهة.

أوجد حاجة جديدة كان لا بدَّ من الاستجابة إليها بمحتوىٰ معرفي جديد.

ومما يدل علىٰ عمق التحول، تلك المكانة التي صار السوفسطائي يحظىٰ بها في المجالس اليونانية. إذ حتىٰ المتن الأفلاطوني الخصيم للسوفسطائيين، أبرز في أكثر من سياق تميُّز وسموق الوضع الاجتماعي الذي كان يتمتع به السوفسطائي، حيث ترسم لنا تلك المحاورات الأفلاطونية مشاهد دالة علىٰ الحفاوة التي كان يلقاها في المنتديات الأثينية؛ مما يدل علىٰ أنَّ ثمة حاجة إليه.

وتلك الحفاوة وذاك الاستبدال الحاصل في الاجتماع الثقافي اليوناني من محورية شخصية الشاعر الجوال (الـ «رابسود») إلىٰ محورية شخصية السوفسطائي، معللان بطبيعة التحولات الثقافية والمجتمعية. أي إنَّ مكمن الأسباب التي أدت إلىٰ هذا الاستبدال في ماهية التعليم ترجع إلىٰ أنَّ التغيير الذي طرأ في الاجتماع الثقافي والسياسي الإغريقي، أوجد حاجات جديدة استلزمت ظهور السوفسطائي الذي كان له الفضل في إدراك لحظته التاريخية والاستجابة الواعية لاحتياجاتها.

لكن لا ينبغي أن ننسىٰ أنَّ الفكر السوفسطائي جاء لاحقًا لقرنين من التفلسف. وعليه، لا ينبغي أن ننسب التجديد في معطيات الثقافة الإغريقية إلىٰ الجهد النظري للسوفسطائي وحده. فمجاوزته لسياجات النص الميثولجي التي انحصر بينها الشاعر

الجوال، راجعة إلىٰ استفادة السوفسطائي من الرصيد الفلسفي الذي تشكل قبله. إذ لم تكن بين يديه تلك الثقافة الميثولوجية فقط، بل إنَّ زمنه كان مثقلًا بتراكم معرفي فلسفي ثري. ولهذا نلحظ أنَّ المحتوىٰ المعرفي للتعليم السوفسطائي كان من الوساعة والتنوع بحيث ضم «العلوم والمذاهب الفلسفية الطبيعية وتأويل ونقد النصوص الشعرية»[١]، بمعنىٰ أنَّ المحتوىٰ التعليمي صار أشبه بما يصطلح عليه اليوم بمسمىٰ «الثقافة العامة»[٢].

لكن هذا لا يعني أيضًا أنَّ السوفسطائي استعمل تلك الحصيلة الفلسفية بحسِّ التقليد، بل كان له منها موقف نقدي يدل علىٰ وعي ودرس. حيث كانت طريقة استعماله وانتقائه للمحصول الفلسفي موجهة بقصدية عملية، هي تأهيل المتعلم للحياة الواقعية، بمدلولها الواسع، أي الحياة الشخصية والحياة العملية العامة في دلالتها السياسية. وهذه القصدية كان لها أثرها في كيفية تمثل ذلك النتاج الفلسفي السابق، وإعادة صهره بالحسِّ العملي.

وفي هذا كان للسوفطسائيين فضل آخر في تجديد الثقافة الإغريقية. حيث لم يقفوا موقفًا نقديًا من الميثولوجيا فقط، بل حتىٰ من الفلسفة. إذ بدل الإيغال في الانشغال بالقضايا الكوسمولوجية والنظرية، انشغل السوفسطائيون بما هو موصول بالشأن العملي، متقصدين تكوين المواطن القادر علىٰ التفاعل مع المؤسسات

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid. p435.

(٢) Pierre Hadot, qu'est ce que la Philsophie Antique, Gallimard, 1995, p34.

الديموقراطية وشروط اشتغالها. وحتىٰ رؤاهم النظرية كانت استجابة لتلك الحاجات العملية. فأبحاثهم في اللغة نراها من حاصل اهتمامهم بأدوات الخطابة والحجاج والإقناع.

وأهم ملمح يركز عليه كثير من المؤرخين هو أنَّ زمن السوفسطائية كان زمن الشك. وبالفعل إذا نظرنا بهذا اللحاظ إلىٰ الواقع الفكري، الذي ساد قبيل ظهور السوفسطائيين، يمكن أن نستنتج أنَّ سبب الارتحال عن السؤال الكوسمولوجي إلىٰ المسألة الإنسانية، راجعٌ إلىٰ إدراك محدودية الإمكان المعرفي علىٰ حل مستغلقات الوجود. إذ قبل السوفسطائية لاحظنا شيوع الشك في الإمكان المعرفي للحواس مع كزينوفان وهيراقليط وألكميون، كما أنَّ الإيليين اتخذوا من هذا الشك مسلكًا لنفي جدوىٰ الدراسة الكوسمولوجية، ونادوا بالاهتمام بالـ«إيون» أي «الوجود الضروري»، مؤسسين بذلك للمبحث الأنطولوجي. ومن ثَمَّ يجوز الاستنتاج بأنَّ هذا الشك آل مع السوفسطائيين إلىٰ اقتناع بلا جدوىٰ البحث عن اليقين في المجال الكوسمولوجي، وضرورة التحول عنه إلىٰ الاهتمام بالمسألة الإنسانية في مستواها العملي.

صحيح أنَّنا يمكن أن نلحظ في الفكر الفلسفي السابق حضور التفكير في المسألة الإنسانية، أي حتىٰ في لحظة انشغال ذلك الفكر بالمسألة الكوسمولوجية (سواء كبحث عن الأصل (أرخي)، أم كتعيين للقانون الناظم) كان لديه اهتمام بالمسألة الإنسانية؛ لكن هذا لا ينفي المقول السابق، حيث إنَّ المقصود به هو أنَّه لم تكن

تلك المسألة في الفلسفة ما قبل السوفسطائية مسألة ذات أولوية.

ومما زاد في توكيد هذا الاهتمام بالمسألة الإنسانية والانصراف عن درس المسائل الكوسملوجية والإلهية، محصول ذلك الصدام المعرفي الذي وقع بين الفكر الفلسفي وبين التقليد الثقافي الموروث. ذلك الصدام الذي اشتد بشكل خاص قبيل وفي أثناء زمن ظهور السوفسطائية. حيث لاحقت المحاكمات عديدًا من الفلاسفة، حتىٰ صار مجرد البحث في الطبيعة والسماء مظنَّة للاتهام، والنعت بالهرطقة والمروق، ولا أدل علىٰ ذلك من محتوىٰ صك الاتهام الذي قدَّمه ديوبيثيس Diopeithès ضد أنكساغور، حيث تمت المرادفة بين «عدم الإيمان بالألوهية» وبين «دراسة السماء»[1].

بل من شدة الخصومة بين محصول البحث الفلسفي وبين الموروث الثقافي أنَّ «ألفاظًا كان لها في الأصل دلالة محايدة كالباحث في ظواهر السماء (ميطيورولوج Méteorologue) صارت ذات معنىٰ مثير للقلق»[2]. لذا ليس من المستغرب أن نجد السوفسطائي المشغول بالتعليم كمهنة والمرتهن به كدخل ومعاش، محترسًا من الانشغال بالشأن الفلسفي علىٰ طريقة السابقين، حيث حرص علىٰ إنزال التفكير من دراسة السماء إلىٰ دراسة الأرض، أعني دراسة المعاش الاجتماعي والسياسي. إذ إنَّ دراسة ذلك

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p439.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem

المعاش بالطريقة التي سلكها السوفسطائي كانت أكثر أمنًا من دراسة السماء.

غير أنَّ هذا النزول لا نفسره فقط بالاحتراس من التقليد السائد المتوجس من البحث النظري في «أرخي» العالم وطبيعة سماه؛ بل إنَّ ذلك التوجس ينبغي أن نضيفه إلىٰ مآلات وشروط التحول السياسي الذي وصفنا صيرورته سابقًا لندرك طبيعة البيئة الثقافية التي نما فيها الفكر السوفسطائي.

وهنا نصل من حيثية بيان «سبب» تجديد السوفسطائي للمعرفة الفلسفية إلىٰ الشرط الواقعي ذاته الذي ألمحنا إليه سابقًا. وهو التطور الذي مسَّ بنية الاجتماع السياسي، الذي قلنا بأنَّ الحالة السفوسطائية تدل علىٰ تيقظ وانتباه لماهية اللحظة التاريخية والاستلزمات النابعة من احتياجاتها، التي فرضت عليه تغييرًا في البرنامج التعليمي. ولا أدل علىٰ الاحتياج إلىٰ تجديد التعليم أنَّه حتىٰ خارج المجال السوفسطائي صارت المدارس الفلسفية في زمن السوفسطائية «مؤسسات حقيقية»(١). ويمكن الإشارة، علىٰ سبيل المثال، إلىٰ مدرسة كوراكس في صقلية «التي ظهرت في الفترة التاريخية ذاتها»(٢) لظهور التعليم السوفسطائي.

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p462.

(٢) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881, p452.

وهذا دليل علىٰ أنَّ الزمن السياسي اليوناني أفرز شروطًا جديدة، لم يكن من الممكن إحسان الاستجابة لها إلا بتغيير التعليم التقليدي. فمع ظهور الديموقراطية، لم يعد امتلاك السلطة مرتهنًا بامتلاك النسب الأرستقراطي النبيل؛ بل صار مرتهنًا بامتلاك القدرة علىٰ التأثير في الجمهور، أي الاقتدار علىٰ أداء الوظيفة الحجاجية. وكان لا بدَّ لتأدية تلك الوظيفة من وساعة في الثقافة وتنوعها علىٰ نحو متناسب مع وساعة وتنوع إشكالات المجال المجال السياسي. ولهذا لم يكن المحتوىٰ المعرفي للتعليم المطلوب قابلًا لأنْ ينحصر في محتوىٰ النص الميثولوجي، الذي كان المادة المستعملة في التنشئة سابقًا؛ بل كان لا بدَّ من توسعة كبيرة في المضمون الثقافي للتعليم، ليضم «معارف عديدة نافعة، كالرياضيات والفلك، ودلالات الكلمات، والعلوم الطبيعية، والدساتير المدنية»[1]. بمعنىٰ أنَّ التدريس السوفسطائي، لم يكن مختزلًا في التجويد البلاغي لأسلوب القول، بل ثمة أيضًا عناية بتجديد المحتوىٰ المعرفي لذلك القول؛ لأنَّ تأهيل المتعلم للحياة العامة كان يتطلب تمليكه معارف ومهارات، ومن ثمَّ كان من المفروض علىٰ السوفسطائي وساعة في التحصيل الثقافي، مع وعي بطبيعة الحياة السياسية وقوانينها الناظمة. كما أنَّ الاقتدار علىٰ أداء تلك الوظيفة السياسية تطلب نوعًا من التعليم يتقصد الجانب العملي

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G. J. Tissot, Paris 1835.p461.

النفعي، لا الإيغال في الانشغال بالجانب النظري، علىٰ نحو ما فعلت المدارس الفلسفية.

لنتأمل هذا النص الذي يحدد فيه بروتاغوراس الهدف من التعليم السوفسطائي، حيث يقول بأنَّه يسعىٰ إلىٰ تمليك الشاب المتعلم: «حصافة في إدراة الشأن الخاص لكي يحسن يومًا ما إدارة بيته. والحصافة في إدراة الشأن العام لكي يستطيع أن يناقش ويدير شؤون المدينة»[1].

وبروز الحاجة إلىٰ تكوين المواطن القادر علىٰ مناقشة وإدراة الشأن العام تطلب من السوفسطائي إجراء تغيير جوهري في المادة النظرية التي كانت تشكل المحتوىٰ المعرفي للتعليم التقليدي. هذا إضافة إلىٰ التركيز علىٰ فن الخطابة الذي أعطيت له الأولوية. حيث فرض الانتقال السياسي إلىٰ الانتظام بالديموقراطية بما تعنيه من توسيع مجال استحقاق المشاركة في السلطة، علىٰ العقل السوفسطائي المشدود إلىٰ الشأن العملي الإجرائي إعطاء ذلك الفن اهتمامًا خاصًا. ومن المؤشرات الدالة علىٰ ذلك، أن صار التعريف الاختزالي للسوفطسائي هو معلم البلاغة وفصاحة الخطاب.

والتركيز علىٰ فن الخطابة في التعليم السوفسطائي لا يفهم إلا بالإحالة علىٰ انتظام المجال السياسي الإغريقي بالديموقراطية،

---

(١) Platon, Protagoras, 318d.

حيث صارت إدارة شؤون المدينة مرهونة بامتلاك مهارة إقناع الناخبين. إلا أنَّ معنىٰ الخطابة السوفسطائية لا يجب أن يفهم بالمدلول الذي سعىٰ أفلاطون إلىٰ إلصاقه بها، بل هي فن جدلي موصول بتقاليد دياليكتيكية سابقة، وخاصة في المدرسة الإيلية مع زينون. كما لا ينبغي فهمها كمجرد تجميل عبارات الكلام؛ بل هي كما أسلفنا الإشارة مؤسسة علىٰ تعليم متنوع في مصادره ومحتوياته.

ولو كانت الخطابة السوفسطائية لا تشبع سوىٰ لذة الإنصات إلىٰ جرس رصف الكلمات، ما استطاعت أن تحل محل خطاب الشاعر الجوال؛ إذ هو أقدر منها علىٰ إثارة هذه اللذة بغنائيته وإنشاده لأشعار هوميروس وهزيود، التي كانت بديعة في رصف الكلم واستواء إيقاع جرسه، فضلًا عن قوة صورها المجازية المؤثرة.

الفصل الثاني

السوفسطائية بين جدل القراءات التأويلية

درسنا في الفصل السابق، تطور الاجتماع السياسي الإغريقي، وتتبعنا صيرورته حتىٰ لحظة القرن السادس قبل الميلاد، حيث انبجس النظام الديموقراطي، الذي أفرز حاجات جديدة، أهمها الحاجة إلىٰ تجديد الفكر والتعليم، بأن ينحو منحىٰ النظر في المسألة الأناسية ويستجيب إلىٰ أسئلتها العملية، بدل التعلق بمحاولة تفسير السماء!

ولقد كانت ظاهرة التعليم السوفسطائي مظهرًا من مظاهر الاستجابة لتلك الحاجات الواقعية الجديدة، وملمحًا من أهم ملامح التجديد الفكري الذي ظهر في السياق الإغريقي خلال النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد. لكن ككل تجديد، كان لا بدَّ أن ينازع من قبل تيار التقليد. وهي المنازعة التي بدأت مع أرسطوفان. ثم ستتطور بشكل أقوىٰ مع أفلاطون في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، الذي إن لم نقل بأنَّه مثل التقليد علىٰ مستوىٰ الموقف الفكري، فهو بلا شك كان من الذين يناهضون التجديد الديموقراطي للاجتماع الإغريقي.

غير أنَّ النقد الذي سيوجهه أفلاطون للسوفسطائيين كان أكثر وقعًا علىٰ تاريخ الفكر من النقد الكوميدي الذي قدمه أرسطوفان. إذ نجح النقد الأفلاطوني حتىٰ في قلب دلالة السوفسطائي قلبًا تامًّا. فلم يعد دالًّا علىٰ «المعلم»، بل علىٰ المتلاعب بالعقول والمفسد للأخلاق.

فلننظر في ملامح ذلك القلب الدلالي، وما تولد عنه من وسومات نقدية، هيمنت علىٰ تاريخ القراءات التأويلية لظاهرة السفسطة، ثم مآله في القراءات المعاصرة، التي حاولت مجانبته أو مجاوزته.

- ١ -

القراءة الأفلاطونية وقلب دلالة السوفسطائي

مع الانتقال إلىٰ الاجتماع السياسي الديموقراطي، ومع احتراف التعليم في صيغته الجديدة المناغمة لطبيعة حاجات المجتمع الجديد، تسمىٰ المعلم بـ «السوفسطائي». ومن الملحوظ داخل المحاورة الأفلاطونية، أنَّ السوفسطائيين كانوا يقدمون أنفسهم بهذه التسمية[1]، التي كانت في لحظتهم وسمًا محمودًا يفيد «المعلم».

فكيف انقلب المعنىٰ فصار قدحًا في حق كل من يتصف بذلك الوسم؟!

إنَّ أصل الانقلاب، كما أسلفنا القول، هو القراءة الأفلاطونية الناقدة للمشاريع المعرفية السوفسطائية وممارساتها التعليمية. وتحليل طريقة اشتغال المتن الأفلاطوني علىٰ اللفظ، مناسبة لمعاينة كيف ينقلب الوسم من معنىٰ محمود إلىٰ معنىٰ مَرْذول. لكن قبل بيان هذا الانقلاب لنتبيَّن ابتداءً الأصل الاشتقاقي

---

(١) كان أول السوفسطائيين، بروتاغوراس، يقدم نفسه بصفته تلك.

للكلمة في اللغة اليونانية، حيث سنرىٰ أنَّ ثمة ثلاث لحظات ميزت تطورها الدلالي، قبل ظهور المشروع الفلسفي الأفلاطوني.

١- في أصل لفظ «سوفسطائي»:

يرجع لفظ «سوفسطائي» من ناحية الاشتقاق اللغوي إلىٰ لفظ «سوفوس». ويعرف «المعجم الإيتيمولوجي للغة الإغريقية» لبيير شنطران كلمة «سوفوس» بـ«من يعرف، ومن يتقن فنًا أو تقنية». ويضيف المعجم بأنَّ اللفظ كان يطلق في الغالب علىٰ «الشعراء والموسيقيين، ولكن كان يطلق أيضًا علىٰ الفرسان، والبحارة، والحرفيين . . .»[١]. وهذا الازدواج في موضوع الـ«سوفوس»، أي ماصدقه الجامع بين النظر والعمل، يفيد بأنَّ النعت كان يستعمل للدلالة علىٰ إتقان الفنون بإطلاق، سواء كانت فنونًا نظرية أو عملية. أي إنَّ كلمة «سوفسطائي» كانت في البداية غير دالة علىٰ اختصاص معرفي أو حتىٰ مهني (التعليم)، بل كانت من الوساعة بحيث تقال علىٰ كل من كان له تميز في أي مجال من مجالات النظر والعمل.

لكن «ابتداء من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد صار اللفظ يشير إلىٰ معلم الخطابة»[٢]. أي إنَّ اللفظ كان له في البداية

---

(١) Pierre Chantraine-Dictionnaire étymologique de la langue grecque _ Histoire des mots -Klincksieck (2000), p1030.

(٢) Pierre Chantraine-Dictionnaire étymologique, ibid, p, 1031.

معنىٰ واسع، ثم انحصر في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد؛ فَدَلَّ علىٰ «المعلم»، أو بالتدقيق صار قاصرًا علىٰ نوع خاص من التعليم هو ذاك الذي أخذ في الانتشار في تلك اللحظة التاريخية. أي التعليم العملي السياسي الذي يتقصد تمليك المتعلم مهارات الخطابة وإدارة الشأن العام[1]. وبهذا يتبيَّن أنَّ التجديد النوعي الذي قام به المعلمون الجدد في تلك اللحظة استحقوا به أن يتملكوا لوحدهم ذلك الوسم الرفيع أي الـ «سوفسطائيين».

وتلك كانت هي اللحظة الثانية في تطور دلالة الكلمة.

لكن لا بدَّ من الإشارة أيضًا إلىٰ أنَّ لفظ سوفسطائي يرجع في قسم من مُرَكَّبِهِ اللغوي إلىٰ كلمة أجنبية عن اللسان اليوناني، هي «صوفيا». وقد أكدنا في كتابنا «**في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**»، أنَّ أفلاطون كان مهتمًا جدًّا بدراسة لفظ «صوفيا»؛ فانتهىٰ في محاورة «كراتيل» إلىٰ الحيرة في تعيين أصلها؛ لأنَّ معناها غامض؛ فاستنتج أنها «ليست من أصل محلي». أي ليست من أصل إغريقي. إذ لم يجد لها جذرًا في اللسان اليوناني، فافترض أنَّ الإغريق استعاروها من «البرابرة».

وفي سياق الدراسات الجديدة التي اعتنت بتعيين مصدر لفظ «صوفيا»، ثمة اجتهاد في إرجاعه إلىٰ اللسان المصري القديم؛

---

(١) أحيانًا لم يكن يقتصر التعليم السوفسطائي علىٰ إدارة الشأن العام، بل حتىٰ الشأن الخاص، أي حياة الإنسان الأسرية؛ مما يفيد بأنَّ السوفسطائية نحت منحىٰ عمليًا فاهتمت بكل ما يسدد نجاح الفرد في التعاطي مع شؤون الحياة.

فمارتن برنال مثلًا، ذهب إلىٰ القول بأنَّ كلمة صوفيا: «ليست من أصل هند-أوروبي . . .»؛ بل «إنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هي (SB3) بمعنىٰ يعلم - تعليم. وإذا عرفنا أنَّ الحرف المصري القديم (ب B) يقلب أحيانًا في اليونانية ليصبح (ف ph)؛ لأدركنا أنَّ الأصل اللغوي للكلمة اليونانية يتطابق تمامًا مع التراث القديم الذي يرىٰ أنَّ Sophia وافدة من مصر»(١).

وإنَّه لتقارب دلالي واضح بين أن يكون المعنىٰ المصري للكلمة هو التعليم، ويكون لفظ «سوفوس σοφός» في إطلاقه في الزمن السوفسطائي يدل علىٰ المعلم؛ إذ كأن التطور الدلالي للفظ في السياق الإغريقي عاد به إلىٰ معناه الأصلي!

١-٢ أفلاطون ومشروع استرذال كلمة سوفسطائي:

بعد عقود قليلة من بدء الممارسة السوفسطائية، سيدخل إلىٰ ساح الفكر الإغريقي منافس شرس، استعاد المشروع الفلسفي بحس نظري مناهض للحس العملي، الذي انساق في منحاه السوفسطائيون. وأعني به أفلاطون الذي بسبب حدة النقد والتسفيه اللذين امتلأت بهما نصوصه انقلب معنىٰ الـ «سوفسطائي» إلىٰ «معنىٰ قدحي»؛ فصارت كلمات مثل «سوفسطائية» و«سوفسطائي» و«سفسطة» نعوتًا تورد موارد القدح والاستهجان، وتدور كلها

---

(١) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٢، ص٤١.

حول معاني «زعم امتلاك المعرفة»، و«خداع الناس»، و«التلاعب بالعقول»، و«اللعب بالكلمات»، و«إبطال الحق»، و«إحقاق الباطل» و«الاتجار بالمعرفة».

بل الملفت للانتباه هو أنَّ السوفسطائيين كانوا يسمون تعليمهم بـ «اللوغوس»، بينما ابتدع لهم أفلاطون وسمًا آخر وصف به ما يختصون بتعليمه، وهو الـ «ريطوريقا» (الخطابة). وفي ذلك حرص كبير منه علىٰ استبدال المصطلحات والتعديل الجذري في دلالاتها.

وتلك كانت هي اللحظة الثالثة والأخيرة (!) في التحول الدلالي للفظ. وهذا التغيير الجوهري في معنىٰ الاسم، يرتبط في المحاورة الأفلاطونية بقراءة أوسع، تناولت بالنقد والتسفيه المشاريع المعرفية السوفسطائية في عموم دلالاتها ومواقفها في النظر والعمل، نقد يصح وسمه بأنَّه كان «ضربة قاتلة» للفلسفات السوفسطائية؛ إذ بلغ إلىٰ حد نفيها خارج حقل التفلسف!

ولكي يتحقق لأفلاطون هذا النفي قام برسم قواعد استعمال كلمة «فيلو-صوفيا» (فلسفة) علىٰ نحو جديد؛ إذ لكي يُتَمِّمَ ضربته كانت أمامه مشكلة دلالية، وهي أنَّ السفسطة في جذرها اللغوي الإغريقي متصلة بالحكمة، أي بالوصف ذاته الذي وُصف به حكماء اليونان من قبل، بدءًا من طاليس. ولذا كان أفلاطون واعيًا بأنَّه لا يكفي تمييز سقراط عن السوفسطائيين؛ بل لا بدَّ من تمييز جميع الفلاسفة القدماء عنهم. ولم يجد مسلكًا لذلك سوىٰ تحويل لفظ «فيلو-صوفيا» من مركب لفظي دارج علىٰ الألسن بتلقائية، إلىٰ دال

اصطلاحي محدد الدلالة والماصدق، وهكذا لم يعد الحكماء «حكماء»، بل فقط «محبين للحكمة»، أي «فلاسفة». ومقصودنا باستعمال عبارة «مركب لفظي دارج» التنبيه إلىٰ اشتغال التركيب اللساني الإغريقي الذي كان شائعا بوصل لفظ «فيلو»بغيره من الألفاظ للدلالة علىٰ «الرغبة في» أو «طلب ومحبة» الموضوع الموصول به، حيث نلقىٰ لفظ «فيلو - تيميا» أي «محبة - الجاه»، و«فيلو - إيدونوس» hedonos - philo (محبة - اللذة)، و«فيلو - نيكوس» nikos-philo (محبة - الانتصار) ... لكن أفلاطون سيعمق من دلالة الفاصل بين «فيلو» و«سوفوس»؛ ليؤسس علىٰ الفصل موقفا خاصا في تأويل كل تاريخ الحكمة اليونانية السابقة عليه والمزامنة له. حيث كان حكماء اليونان قبله يتسمون باسم «سوفوس» لا بـ «فيلو-سوفوس». أي إنهم كانوا سوفسطائيين برسم اللفظ لا فلاسفة!

صحيح أنَّ بعض الروايات تشير إلىٰ أنَّ المركب اللفظي «محب الحكمة» استعمل قبل أفلاطون، وذلك في «الشذرة الخامسة والثلاثين من متن هيراقليط، حيث استُعمل لفظ «فيلوسوفوس» philosophos للدلالة علىٰ الراغب في الحكمة والطالب لها، كما نجد اللفظ بصوتيته ومدلوله ذاك عند أنتيفون antiphon في الشذرة (رقم ٤٤ أ)»[١]. لكن لا بدَّ من الإشارة ابتداء، إلىٰ أنَّ ثمة تشكيكًا

---

(١) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة، م س، ص٤١-٤٢.

في صدقية ورود ذلك اللفظ في نص هراقليط، وذاك ملحوظ عند ديلز/كرانز[1] في موسوعتهما الدوكسوغرافية. كما نجد في الترجمة الفرنسية للدوكسوغرافيا الإغريقية، عند جون بول دومون[2] إشارة إلىٰ تلك الشكوك التي تحيط بالشذرة (ب٣٥). ولكن حتىٰ لو افترضنا صدقية تلك النسبة، فإن ذلك لا نراه طعنا في النتيجة، وهي أنَّ لفظ فلسفة كدال علىٰ علم مخصوص، ظهر مع أفلاطون تحديدًا. كما نرىٰ أن المركب فيلو-صوفوس (محب - الحكمة) يحتمل جريانه علىٰ الألسنة، دونما قصدية لتأسيس دلالي. وحتىٰ لو افترضنا صدقية نسبة اللفظ الوارد في الشذرة (ب٣٥) إلىٰ هيراقليط، فيصح أن نقول إنَّه لم يوجد قبل زمن أفلاطون لفظ «فيلو-صوفيا»؛ أي محبة الحكمة، بل فقط «فيلو-سوفوس»[3]. وحتىٰ لفظ «فيلو - صوفيا» لا نرىٰ حضوره في زمن سقراط عند معاصره هيرودوت[4]، بذات التوكيد علىٰ منطقة الفصل بين الدالين المكونين للمركب اللفظي. وعليه نرىٰ أنَّه كان يجري علىٰ الألسن تلقائيًا في الخطاب، لكن الانتقال من الاستعمال الدارج إلىٰ جعله

---

(١) + philosophe; de même Diels-Kranz, Die Vorsokratiker, t. I, Dublin-Zurich, 1969, p. 159.

(٢) J. -P. Dumont, ibid, p. 1236.

(٣) - أو «فيلو- صوفوس»، لكننا استعملنا حرف السين «فيلو- سوفوس» لتقريب الرسم وجرسه من «فيلسوف».

(٤) استعمل هيرودوت في الكتاب الأول من «تاريخه» لفظ فيلوسوفيون، أنظر:
Hérodote, Histoires, I, 30.

دالا علىٰ معنىً مخصوص ينفي السوفسطائيين، فهو نقلة دلالية تأسيسية تعني إعادة ترتيب تاريخ الفكر بأكمله. وهو المشروع الذي أنجزه أفلاطون[1]، في سياق صراعه مع السوفسطائيين. ومن ثم صحَّ القول بأنه كان أول من استعمل لفظ «فيلو-صوفيا» كدال علىٰ نشاط فكري خاص ومتميز يجعل من الفاصل بين فيلو - وصوفيا، أداة فصل للسفسطة من تاريخ الحكمة الإغريقية.

لكن الثغرة التي لم يحسن أفلاطون سدها في تعيينه لماصدق دال «فلسفة»، هي أنَّ مستلزمات هذا الدال دفعت به إلىٰ القول بأنَّ الفيلسوف لا يزعم امتلاك الحكمة بل هو فقط راغب فيها، وطالب لها. وعليه، يكون ضديد الفيلسوف هو السوفسطائي (الحكيم)، الذي يزعم الامتلاك والحيازة. وهنا كان مزلق أفلاطون، حيث لم يتنبه إلىٰ أنَّه بهذا يرتكب تناقضًا في رسم لوحته؛ لأنَّه هو نفسه من قدم السوفسطائيين بكونهم نسبيين ولا يقولون حتىٰ بإمكان المعرفة، فكيف يقوِّلهم الزعم بحيازة الحقيقة؟!

ثم ليس هذا هو التناقض الوحيد الثاوي في المتون الأفلاطونية في شأن السوفسطائيين، بل ثمة كثير من المواصفات التي ينبذ بعضها بعضا، سنأتي علىٰ كشفها في ما يتلو من فصول.

---

(١) راجع نقدنا لرواية هيراقليد البنطي الذي زعم أن لفظ فيلو-سوفوس من ابتداع فيثاغور في كتابنا «في دلالة الفلسفة»، م س، من الصفحة ٤٣ حتىٰ ص٤٧.

١-٣ في ملامح ومحددات القراءة الأفلاطونية للسوفسطائية:

إن الملامح التي خلعها أفلاطون علىٰ السوفسطائيين، متفرقة في ثنايا الحواريات التي صور فيها سقراط مجادلًا لهم؛ ولكن قبل التقاط تلك الملامح والوسومات ارتأينا أن نبدأ هذه السطور بمقطع مسهب من محاورة «يوثيديموس»، حيث رسم أفلاطون صورة السوفسطائي بطريقة مثقلة بالتعريض والاستهجان.

«ديونيسودوروس:

- إنك تتهرب من المحاورة يا سقراط، وترفض أن تجيب.

قلت له: لا عجب في ذلك. . أنا لست هرقلًا، وحتىٰ هرقل لم يستطع أن يحارب ضد الهيدرا سوفسطائية.

فقال لي ديونيسودوروس: هل ستخبرني يا سقراط، إذا ما كان آيولوس ابن أخي هرقل أكثر من كونه ابن أخيك؟

- إنني سأجيبك يا ديونيسودوروس بما أنك تمنعني من أن أتعلم الحكمة من يوثيديموس، وأقول لك بأنَّه لم يكن ابن أخي علىٰ الإطلاق، بل ابن أخي هرقل، وأبوه لم يكن أخا باتروكلس، لكن إيفيكليس، الذي هو أخو هرقل.

- وهل يكون باتروكلس أخاك؟

- نعم إنَّه أخي من أمي وليس من أبي.

- إذن، فهو أخوك وليس أخاك؟

- نعم إنَّه ليس من الأب نفسه، يا رجلي الطيب؛ لأنَّ

تشايراديموس كان أباه، وأبي كان سافرونيسكوس[1].

- إذن، فإنَّ تشايراديموس كان غيرًا من أب، وكونه غيرًا من أب، فهل تكون أنت يا سقراط الشيء عينه كالحجر؟

- أنا لا أعتقد بأني حجر بكل تأكيد، ومع هذا فأنا أخشىٰ أن يكون بإمكانك برهنة أني واحد.

- ألست أنت غيرًا من الحجر؟

- نعم.

- وكونك غيرًا من الحجر، فأنت لست حجرًا. وكونك غيرًا من ذهب، فأنت لا تكون ذهبًا. وهكذا، فإنَّ تشايراديموس يكون غيرًا من أبٍ فهو ليس أبًا.

قال يوثيديموس، بعد أن استلم المحاورة:

- فإذا كان تشاياديموس أبًا، حينئذ فإنَّ سافرونيسكوس كونه غيرًا من أب، لا يكون أبًا، وتكون أنت بلا أبٍ يا سقراط.

فردَّ عليه كتاسيبوس قائلًا:

- أوَلا يكون أبوك في هذه الحالة عينها؛ لأنَّه غير من أبي؟

- لا بالتأكيد.

---

(١) لما توفي سافرونيسكوس أبو سقراط، تزوجت أمه بـ«تشايراديموس»، فأنجبت باتروكليس. وبما أنَّه أخوه من أمه فقط لا من أبيه وأمه؛ فإنَّ السوفسطائيين يوثيديموس وديونيسودوروس يستغلان ذلك للتلاعب بالإثبات والنفي.

- إذن فهو يكون الشيء عينه؟

- إنَّه الشيء عينه.

- إنَّ الفكرة لا تسرني. أيكون هو أبي فقط، يا يوثيديموس، أو أنَّه أبٌ لكل الرجال الآخرين؟

- إنَّه أبٌ لكل الرجال الآخرين.

- هل تفترض يا كتاسيبوس أنَّ الشخص ذاته يكون أبا وليس أبًا؟

- إنني أتصور هذا من دون ريب.

- وهل تفترض أنَّ الذهب لا يكون ذهبًا وأنَّ إنسانًا لا يكون إنسانًا؟

- إنهما لا يكونان في نسبة مادية، يا يوثيديموس، ومن الأفضل أن تكون حذرًا؛ لأنَّه شذوذ أن تفترض أنَّ أباك هو أبو الجميع.

- لكنه أبٌ للجميع.

- ماذا، هل هو أبٌ للجراء فقط، أو للأحصنة، ولكل الحيوانات الأخرىٰ؟

- إنَّه أبٌ للكل.

- وهل أمك أم للجميع أيضًا؟

- نعم.

- وهل لدىٰ أمك ذرية بحرية من أولاد الشوارع الأشقياء؟

- نعم. وأمك أيضًا يا كتاسيبوس.

- وهل يكون سمك القوبيون النهري وجراء الكلاب وصغار الخنازير إخوتك؟

- نعم، وهي إخوتك كذلك.

- وهل أبوك خنزير بري وكلب؟

- وهذه هي حالة أبيك.

فقال يوثيديموس سأستخرج الاعترافات عينها منك قريبًا إذا ما كنت ستجيب علىٰ أسئلتي، يا كتاسيبوس:

- هل لديك كلب؟

- نعم، وواحد وغد.

- وهل له جراء صغيرة؟

- نعم، وتشبهه إلىٰ حد بعيد.

- وهل الكلب أبوها؟

- نعم؛ لأنني رأيته يتصل بأمِّ جراء الكلب الصغيرة بالتأكيد.

- أو ليس ملكك؟

- إنَّه ملكي من دون ريب.

- مادام الأمر كذلك، فهو أب، وهو ملكك، وجراء الكلب الصغيرة هي إخوتك.

فقال ديونيسودوروس مقاطعًا بسرعة:

- دعني أسألك سؤالًا صغيرًا واحدًا أكثر، كي لا يتمكن كتاسيبوس من أن يرد علىٰ السؤال بكلمة: هل تضرب كلبك يا كتاسيبوس؟

فأجابه ضاحكًا:

- إنني أضربه حقًا، بما أنني لا أستطيع ضربك.

- إذن أنت تضرب أباك؟

- سيكون لدي سبب أكبر لأضرب أباك، بماذا كان يفكر هو عندما أنجب هذين الولدين العاقلين؟ إنَّ أباكما استخرج خيرًا كثيرًا منكما ومن إخوتكما جراء الكلاب الصغيرة ومن حكمتكما هذه.

فأجابه ديونيسودوروس:

- لكن لا أنت ولا هو، يا كتاسيبوس، تتملككما أية حاجة له . . .

هكذا استمر هذان السوفسطائيان في طرح الأسئلة والإجابة علىٰ الأسئلة، يا عزيزي كريتون، وقد استحسن الحاضرون كلامهما بشكل كامل، وكانوا غارقين بالضحك»[1].

ذاك أحد أكثر نماذج السرد الأفلاطوني للمحاورات

---

(١) أفلاطون، محاورة يوثيديموس، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٢٢- ١٢٣.

السوفسطائية، تعريضًا بالجدل السوفسطائي. ومتن يوثيديموس يثير كثيرًا من الاستفهامات في مدىٰ صدقية الصورة التي قدمها أفلاطون. إذ كل مقطع نجده مثقلًا بالتعريض والسخرية من السفسطة التي تبدو وكأنها حوار عابث لا أساس له ولا مطلب. ولكن حتىٰ إذا لم تؤخذ هذه المحاورة مأخذ الجد، فإنَّ بقية المحاورات الأفلاطونية لا تخلو في ترسيمها لملامح السوفسطائي من وسومات مشابهة. بل لعلنا نقول إنَّ الترسيم الأفلاطوني لم يعتمد علىٰ نقاط الخلاف الفكري فقط، بل توسل أحيانًا أدوات هابطة بالقياس إلىٰ آداب النقد المعرفي. إذ كيف يمكن أن نبرر مثلًا سخرية أفلاطون من هشاشة الصحة البدنية للسوفسطائي بروديقوس Prodikos[(١)] سوىٰ أنَّ الأمر تجاوز الخلاف الفكري إلىٰ البحث عن مسوغات التعريض بالمخالف ولو باستعمال الشخصنة؟

والملفت للنظر أنَّ السوفسطائي الوحيد الذي سلم من سخرية واستهجان أفلاطون هو ميكوس Mikkos، حيث تحدث عنه في محاورة ليسيس Lysis بوصفه «صديق سقراط . . . وأنَّه رجل فطن، وسوفسطائي ممتاز»[(٢)]. بيد أنَّ المفاجأة هي أنَّنا لا نجد في جميع

---

(١) أقصد نعت أفلاطون لبروديقوس بـ «طنطالوس» في محاورة بروتاغوراس، أي تلك الشخصية الأسطورية التي يصفها هوميروس في ال«أوديسة».

PLATO, Protagoras 315 CD.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique.ibid, t1, p442.

المحاورات الأفلاطونية ولا في النصوص الفلسفية المزامنة لأفلاطون أو تلك اللاحقة له، أي توثيق لفكر هذا السوفسطائي «الفطن» (!) الأمر الذي يدفع إلىٰ وجوب التفطن من أنَّ سبب الحظوة التي لقيها ميكوس هو «ضمور قيمته . . . فلم يتلق ضربات أفلاطون»[١]. تلك الضربات التي سبق أن وصفنا قوتها بأنها كانت قاتلة للمشاريع المعرفية التي أنجزها السوفسطائيون.

صحيح أنَّه بالنسبة إلىٰ بروتاغوراس كان أفلاطون مرغمًا علىٰ الاعتراف بقيمته في المحاورة الموسومة باسمه. بل حتىٰ في محاورة «ثياتيتوس» التي نراها حرفت فكر بروتاغوراس، لا تخلو هي أيضًا من فلتات تؤكد الإعجاب. كما كان أفلاطون مرغمًا علىٰ الاعتراف بقيمة جورجياس، وإن لم يتوانَ عن نقده فلسفيًا. لكن علىٰ الرغم من هذا وذلك، فقد كان صاحب «الجمهورية» حريصًا جدًّا علىٰ تكرار نفث سهام التعريض في الشخوص السوفسطائية في جميع نصوصه، حتىٰ استوت من كثرة التكرار كحقائق مؤكدة تسوغ إلقاء كل من تسمىٰ باسم السوفسطائي إلىٰ خارج جمهورية الفلاسفة. وقد أشرنا سابقًا إلىٰ أنَّ النقد الأفلاطوني هو الذي سيهيمن علىٰ تاريخ قراءة وتقييم موقع السوفسطائيين في سياق الفكر الإغريقي، ولعل تلك الهيمنة كانت من بين أسباب إهمال توثيق فكرهم، مع أنَّ التاريخ حفظ نتاجات غيرهم من الكتبة الذين عاصروهم. إذ يلحظ قارئ تاريخ الثقافة اليونانية كيف حفظ ذلك

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem

المتن المسهب الذي كتبه توكيديد، أي تاريخ «حرب البلوبونيز»، وكيف حُفظت نصوص أوريبيد، بينما لم يتبقَ ولو نص واحد مكتمل من متون السوفسطائيين المعاصرين لهما، مثل بروتاغوراس وجورجياس وبروديقوس . . . !

وإذا كان أفلاطون استطاع أن يقلب دلالة لفظ «سوفسطائي» قلبًا جذريًا، أخرجه من مقام الحمد إلىٰ دَرْك الذم، فإنَّه استطاع أيضًا أن يسم السوفسطائيين بمجموعة من الوسومات القدحية التي برر بها اختصامه.

أما عن هذه الوسومات فيمكن أن نذكر هنا أشهرها، وهي التعليم لقاء أجر، وادعاء المعرفة، وإفساد الأخلاق. ومن بين الموارد التي يمكن استحضارها للدلالة علىٰ مواقع تلك الوسومات في المتون الأفلاطونية: محاورة الدفاع[١]، حيث يتم جمع ثلاثة أسماء هي جورجياس وبروديقوس وهيبياس بوصفهم يشتركون في امتهان التعليم من أجل المال. وفي محاورة «هيبياس الكبرىٰ»[٢] نلحظ الجمع ذاته أيضًا تحت اليافطة ذاتها، أي الاتجار بالمعرفة، حيث يسخر سقراط من هيبياس وجورجياس وبروديقوس وبروتاغوراس، مقارنًا إياهم بالحكماء الحقيقيين، طاليس وبياس وبيطاكوس الذين لم يتخذوا المعرفة بضاعة. ولا أعني بهذا أنَّ الجامع الوحيد هو صفة الاتجار بالمعرفة؛ بل خلال إيراد فكرة

---

(١) Platon, Apology, 19D-20C.

(٢) Platon, Hippias majeure, 282B.

السفسطة داخل المتون الأفلاطونية هناك إشارات أيضًا إلىٰ لاأخلاقية السوفسطائي، وتلاعبه بالحقيقة ...

أما عن الأجر، فعندما نتحدث عن التعليم في المجتمع اليوناني، ينبغي التنويه إلىٰ أنَّه لم يكن مؤسسة متبناة من المدينة/الدولة؛ ولذا كما كان المنشد الجوال يأخذ أجرته من الجمهور الذي ينصت إليه، كان السوفسطائي[1] يأخذ أجرته ممن يعلمهم. لكن هذا السلوك كان مادة لتكوين أشهر المؤاخذات التي استعملها أفلاطون في تعريضه بالسوفسطائيين، وقد استثمر في بنائه لهذه المؤاخذة الذوق الاجتماعي السائد، الذي كان ينظر للمهن والحرف المأجورة نظرة استهجان. إذ لم يكن المجتمع الإغريقي الجديد الذي أخذ يتولد مع ظهور النظام الديموقراطي، قد أسَّس لعوائده وأعرافه؛ بل كانت تقاليد الاجتماع الأرستقراطي لا تزال هي الناظمة للأذواق والحس الجمعي.

وقد كان للإغريق نزوع أرستقراطي مكين، تبدىٰ في كثير من مظاهر حياتهم، منها احتقار العمل اليدوي. وهو الاحتقار الذي نجده له في اللغة اليونانية آثارًا دالة عليه. ولا أدل علىٰ ذلك من أنَّ اللسان الإغريقي يستعمل لفظًا واحدًا للدلالة علىٰ العامل وكذا للدلالة علىٰ الشخص الحقير، أعني لفظ «بانوسوس»[2]! كما نجد

(١) ليس جميع السوفسطائيين مارسوا التعليم لقاء أجر.

(٢) ثمة خلاف في تعيين ماصدق «بانوسوس» في التاريخ الإغريقي القديم، ومن بين =

آثار هذا الاحتقار بادية في أقدم متن أرَّخ لصيرورة الاجتماع اليوناني، إذ يقول هيرودوت: «إنَّ الكورنثيين كانوا أقل احتقارًا للحرفيين، والإسبرطيين هم من كانوا يكرهونهم أكثر»[١]. وحتىٰ «أفلاطون وأرسطو لم يكونا يعتقدان بأحقية الحرفيين والتجار امتلاك كل الحقوق المدنية»[٢]؛ والسبب هو فقط لأنهم يشتغلون لقاء أجر!

وحتىٰ عندما ظهرت «مهنة المحاماة»، التي مورست لقاء أجرة «لم تسلم من السخرية». «وحتىٰ إيزوقراط الذي مارس مهنة المحاماة، سرعان ما تخلىٰ عنها بعد مدة قصيرة. وعندما كان مضطرًا لفتح مدرسة للخطابة والبلاغة»[٣]، قيل بأنَّه لما تلقىٰ أجرته في أول مرة انسكب الدمع من عينيه خجلًا! ويعد الطب من المهن المأجورة القليلة، التي سلمت من استهجان الإغريقيين. وعليه، فقد كان من الطبيعي في ظل هذا الذوق الثقافي العام أن يُستهجن إعطاء التعليم لقاء أجر. ومن الطبيعي أيضًا أن يستغل أفلاطون هذا

= الاجتهادات التي حاولت ضبط المعنىٰ دراسة الفيلولوجي الإيطالي جيوسيب نونسي، الذي يذهب إلىٰ أن بانوسيوس لا يعني العامل/الحرفي عامة، بل الذي لا يزال في طور التدريب وتعلم الحرفة، أنظر:

Giuseppe Nenci, Economie et sociétes méthodes d'analyse, in Dialogues d'histoire ancienne: 1981, Volume 44, Presses Univ. Franche-Comté, 1982, pp342-343.

(١) Gomperz, ibid, p440.

(٢) Gomperz, ibidem.

(٣) Gomperz, ibidem

الذوق للتعريض بالسوفسطائيين؛ لأنهم مارسوا التعليم كمهنة مأجورة. هذا مع أنَّ بعض الفلاسفة الذين كانوا فقراء، ثبت أنهم تكسبوا هم أيضًا بإنشاد الشعر وتعليمه، مثل كزينوفان.

لكن الملحوظ أن السوفسطائي لم يكن يضيق من هذا الفعل بل كان يفاخر بذلك، وبارتفاع الثمن الذي يتلقاه ممن يتعلمون علىٰ يديه. كما لم يكن يتحرج من المطالبة بحقه في الأجر، بل والمغالاة فيه أحيانًا. وفي هذا السياق يمكن أن نورد التصريح الذي ينسبه أفلاطون لبروتاغوراس، حيث قال: «وقد اخترت لنفسي طريقة فيما يخص تلقي الثمن، هي كما يلي: بعد أن يتعلم الشخص علىٰ يدي فإنَّه يقدم إلي، إن شاء، القيمة التي أحددها أنا من المال، أما إن لم يوافق، فإنَّه يذهب إلىٰ أحد المعابد ويعلن هناك بعد حلف اليمين أي قيمة يستحقها تعليمه، ويودع هناك تلك القيمة»[١].

كما قيل بأنَّ السوفسطائيين صاروا أثرياء بسبب ممارستهم التعليمية. وفي هذا السياق تشير محاورة «مينون» إلىٰ أنَّ بروتاغوراس كسب بالتعليم مالًا أعظم مما اكتسبه النحات

---

(١) أفلاطون، بروتاغوارس، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١، ص١٠٢.

أما بالترقيم المعتمد في تقسيم صفحات المتن الأفلاطوني فيمكن التماس النص في (328b):

Platon, Protagoras, 328b.

العظيم فيدياس Phidias[1].

وإذا قرأنا الظاهرة من منظار قانون العرض والطلب، سنستنتج أنَّ ثمة طلبًا مجتمعيًا ملحًّا علىٰ التعليم السوفسطائي، إذ ما كان ليحظىٰ بهذا التثمين المادي المرتفع لو لم تكن ثمة حاجات مجتمعية استلزمت ذلك.

هذا علىٰ مستوىٰ التعريض بأهم ممارسة سوفسطائية، أي التعليم، أما علىٰ المستوىٰ المعرفي فقد قدم أفلاطون مؤاخذتين اثنتين، كررهما أكثر من مرة، وهما: ادعاء المعرفة، ونفي إمكانها. ورغم أنَّ هذين المحددين متناقضان فقد استعملهما أفلاطون دون طرحهما للفحص والمراجعة لتبرير كيفية اجتماعهما. كما استمر استعمال هذين المحددين حتىٰ عند تلميذه أرسطو دون انتباه إلىٰ أنهما يؤولان إلىٰ قراءة مختلة التأسيس.

فادعاء المعرفة كما يبدو في كثير من المقاطع الحوارية الأفلاطونية يفيد الامتلاك والحيازة. غير أنَّ تلك الحواريات ذاتها، فضلًا عن النصوص الأرسطية، تنسب اللاأدرية إلىٰ أكبر الشخصيات السوفسطائية. حيث ينسب أرسطو إلىٰ بروتاغوراس في متن الميتافيزيقا اللاأدرية، بحيث «يمكن إثبات أي شيء لأي شيء، ونفيه»[2]. كما ينسب له أفلاطون في متن «ثياتيتوس»

---

(١) Platon, Ménon, 91d.

(٢) - Aristote, Métaphysique 1007b20-22

مقولات تؤول -وفق التأويل الأفلاطوني- إلىٰ معنىٰ النسبيَّة بل الشكيَّة، عندما رهن مقياس الحقيقة بالفرد وحواسه المتقلبة. هذا فضلًا عما ينسبه أفلاطون وأرسطو إلىٰ جورجياس من نفي للوجود ونفي إمكان إدراكه إن وجد، واستحالة التعبير عنه إلىٰ الغير إن افترض إمكان وجوده ومعرفته.

وعليه، نستنتج أنَّ إلصاق ادعاء المعرفة بالسوفسطائيين يفتقر إلىٰ التأسيس حتىٰ داخل المتن الأفلاطوني والأرسطي اللذين اتهماه بهذه التهمة.

أما علىٰ المستوىٰ القيمي فلم يتوانَ أفلاطون في اتهام السوفسطائيين بإفساد أخلاق أثينا، مكررًا في محاوراته أنَّ سقراط فضح السوفسطائي وأبان عن عجزه وادعائيته المعرفية، ودافع عن الأخلاق وثباتها ضد الهدم الذي مارسه السوفسطائي في نفوس الأثينيين ونظامهم القيمي. ونلقىٰ هذا النقد القيمي مستمرًا حتىٰ في القرون الوسطىٰ؛ حيث نُظر إلىٰ السوفسطائيين بوصفهم هم من أفسدوا أثينا وهزُّوا نظامها الأخلاقي[١]، مثلما هزوا النظام المعرفي

---

(١) Grote, History of Greece, new edn, London 1883, Vol.VIII p.156. cité in: G. B. Kerferd, Mouvement sophistic, Université of Manchester, 1980, p5.

وإذ نشير إلىٰ أن غروت يورد هذا الزعم الشائع بأنَّ السوفسطائيين أفسدوا أخلاق أثينا مستحضرا شيوعه في القرون الوسطىٰ، فلا نعني أنه يأخذ به، بل هو ينفي صدقيته. وقد كانت القراءة التأريخية التي أنجزها غروت أول مراجعة نقدية حقيقية حاولت مجاوزة التقليد الأفلاطوني.

بتشكيكهم وتلاعبهم بإثبات الباطل وإبطال الحق.

لكن، قد يقال دفاعًا عن وجهة النظر الأفلاطونية إنَّ أرسطوفان قدم في «السحب» نقدًا ساخرًا من السوفسطائية، قبل أن يَشِبَّ أفلاطون، حيث كان وقت تقديم المسرحية لا يزال طفلًا لم يجاوز عمره خمس سنوات. وكان من بين مرتكزات ذلك النقد الإشارة إلىٰ استعمال السوفسطائيين لنوعين من المنطق، هما القوي والضعيف. وتوسلهم للمنطق الضعيف، يعني إبطال الحق. فلماذا لا يصح القول بأنَّه إذا كان أفلاطون محرفًا لصورة السوفسطائي، فإنَّ أرسطوفان في نصِّه المسرحي «السحب» أثبت ملامح عديدة توافق الصورة التي ستقدمها المتون الأفلاطونية لاحقًا عن السوفسطائي؟

أليس هذا التوافق دليلًا علىٰ صدقية الصورة التي رسمها أفلاطون؟!

ألم يتحدث أرسطوفان عن السوفسطائي بوصفه شخصًا يتلاعب بالكلمات ويثبت الحق وضده، ثم يتلقىٰ علىٰ ذلك أجرًا؟

أليس الوارد عند صاحب «السحب» دليلًا صريحًا علىٰ أنَّ السوفسطائيين كانوا كذلك بالفعل؟!

أليس الفارق الوحيد «الظاهر» بين نص «السحب» وبين النصوص الأفلاطونية هو أنَّ الأول قدم سقراط بوصفه النموذج السوفسطائي، بينما قام أفلاطون بإفراد سقراط كفيلسوف مناهض للسوفسطائيين؛ فميزه عنهم، مع إبقاء كل الأوصاف الساخرة التي

ألصقها بهم ذلك الكاتب الكوميدي؟

أجل من الملاحظ أنَّ ثمة أفكارًا منسوبة في «السحب» إلىٰ سقراط نجدها منسوبة إلىٰ رموز سوفسطائية، وخاصة ما أشرنا إليه من قبل، أي فكرة المنطقين «القوي والضعيف»[(١)] التي عادة ما تنسب إلىٰ بروتاغوراس[(٢)]، كما نجدها أيضًا حاضرة في بعض الممارسات الجدلية التي نسبها أفلاطون لبعض السوفسطائيين، وخاصة في محاورة «يوثيديموس»، التي مهدنا بها لهذه السطور. كما أنَّ استغلال التباس التأنيث والتذكير الذي كان في مسرحية «السحب»، مادة لسخرية سقراط من العجوز ستربسياديس، القائمة علىٰ عدم وجود بعض الألفاظ المؤنثة في اللغة الإغريقية، لها

(١) في «سحب» أرسطوفان، تصوير لمشهد محاولة العجوز ستربسياديس إقناع ابنه فيديبيديس بأن يتعلم المنطق الضعيف. لنتأمل هذا المقطع:

« أتوسل إليك، يا أعز بني آدم لدي، اذهب يابني، اذهب وتعلم دروسهم (...) لديهم يا عزيزي كما يقولون منطقان، المنطق القوي - هكذا يسمونه - والمنطق الضعيف. وثاني هذين المنطقين، أي المنطق الضعيف، يقولون إنَّه يكسب حتىٰ في دفاعه عن أكثر القضايا ظلمًا. ومن ثمَّ لو تعلمت هذا المنطق الباطل، فإنني لن أفي بشيء من الديون التي تراكمت عليّ بسببك، نعم لن أدفع أوبولًا واحدًا من هذه الديون ولا حتىٰ أرباحها، أيًا كان الدائن».

أريستوفانيس، السحب، ترجمة د.أحمد عثمان، سلسلة المسرح العالمي، وزارة الإعلام، الكويت ١٩٨٧، ص٢٤.

ولا يفوتني أن أنوّه هنا بهذه الترجمة الجميلة التي أنجزها د.أحمد عثمان لمسرحية أرسطوفان.

(٢) Aristote, Rhétorique II, 24, 10402b23.

حضور في الدرس السوفسطائي. فعند بروتاغوراس مثلًا، اهتمام بنقد التواضع اللغوي الإغريقي؛ حيث خطأه في بعض التسميات التي أَنَّثَ الغضبَ[1] والقناع[2] بدل تذكيرهما. كما يستفاد من محاورة «يوثيديموس» اشتغال هذا السوفسطائي بإشكاليات التأنيث والتذكير أيضًا. ولذا يمكن أن يستنتج القارئ أنَّ بعض الملامح الواردة في متن «السحب» متوافقة مع الوسومات الأفلاطونية القادحة في حق السفسطة.

لكن إذا استثنينا ما سبق ودققنا النظر، سنفاجأ بأنَّ جميع الأفكار التي ينطق بها سقراط في «السحب» ليست للسوفسطائيين؛ بل مستمدة من الفلسفة الأيونية. وخاصة في تأويلها المتأخر عند ديوجين الأبولوني[3]. ففكرة تأليه الهواء والنظر إليه بأنَّه «أرخي

(١) Aristotle, Sophist, 173b19-20.

(٢) في سياق تعليل هذا التغيير في الأصل التواضعي للفظ، يذهب جومبرز إلىٰ أنَّ رأي بروتاغوراس هذا له تعلق بأدوات «الحرب التي هي مهمة ذكورية».

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, p471.

(٣) قلنا في كتابنا «أفول التفلسف الأيوني» في سياق حديثنا عن ديوجين الأبولوني: «وبما أنَّ الأبولوني لا يرىٰ العقل مخصوصًا بالكائن الإنساني وحده؛ بل يعممه علىٰ مختلف الكائنات، وبما أنَّ الاختلاف الملحوظ بين الإنسان والحيوان -في تقديره- مجرد اختلاف درجي؛ فإنَّه حاول تفسير حضور العقل واختلاف درجته بمبدأ الهواء أيضًا. إذ نلقىٰ لديه فكرة طريفة كانت محل نقد ساخر من ثيوفراسطوس وأرسطوفان؛ وهي رأيه بأنَّ سبب امتياز الإنسان عن غيره من الكائنات بقدرة عقلية أكبر، راجعٌ إلىٰ=

الكون»، هي فكرة استعارها الأبولوني من أنكسيمنس، وشاد عليها تصورًا فلسفيًا، بلغ إلىٰ حد الزعم بأنَّ الصعود إلىٰ درجة أعلىٰ يسمح باستنشاق هواء أقل رطوبة؛ مما يحقق إمكانية عقلية أفضل؛ وهو ما يفسر سبب تموضع سقراط معلقًا في السلة[1] في مسرحية السحب.

أجل، إنَّ أكثرَ الأفكار الورادة في نص أرسطوفان مستمدٌّ من الفلسفة الأيونية، والشيء الوحيد الذي نجد فيه ملمحًا سوفسطائيًا هو ما أشرنا إليه سابقًا، أي ثنائية المنطق القوي والمنطق الضعيف. وهي الثنائية التي لا ننفي وصلها بالسوفسطائيين، غير أنها كما سنبيِّن في الفصول الآتية، لا تعني التلاعب بالحقيقة وإرادة إعدامها، بل هي مران عقلي علىٰ أداء الجدل. فضلًا عن أنَّ

= أنَّه يمشي واقفًا علىٰ قدمين، مما يجعله أعلىٰ من غيره من الكائنات؛ فيتنفس هواء أنقىٰ! بينما من عادة الحيوانات أن تمشي ورأسها متدل إلىٰ الأسفل؛ «فتستنشق هواء مخلوطًا برطوبة الأرض»؛ الأمر الذي يجعل قدرتها العقلية أخفض».

الطيب بوعزة، أفول التفلسفة الأيوني، م س، ص٣٩٧-٣٩٨.

(١) يفاجأ ستربسياديس عند دخوله لأول مرة إلىٰ مدرسة سقراط، برؤية هذا الأخير معلقًا في سلة، ولما استفسره عن السبب أجاب سقراط: «ما كنت لأكتشف شيئًا من الأجرام السماوية قطُّ إن لم أبحثها وقد ارتفعت بعقلي إلىٰ أعلىٰ، ومزجت تفكيري الذهني الرفيع بمثيله من الهواء الأثيري الساطع، ولو كان عليّ أن أبحث في مثل هذه المسائل العلوية وأنا قابع في الأرض الدنيا».

السحب، الترجمة العربية، م س، ص٣٢.

للإرث المنهجي الإيلي، وخاصة مع زينون، تأثيرَه في بلورة الجدل السوفسطائي.

وعليه، لا ينبغي التسرع في الظن بأنَّ مسرحية السحب نصٌّ ينتقد ظاهرة السفسطة بما هي ظاهرة مغايرة ومتميزة عن التفلسف؛ بل هو نقد للفلسفة ذاتها. ولفظ سوفسطائي في «السحب» له خصوصية دلالية ينبغي الانتباه إليها؛ حيث لا يدل علىٰ معلمي الخطابة -حصرًا- بل عليهم وعلىٰ الفلاسفة أيضًا. مما يفيد بأنَّ النقد الساخر الوارد في نص أرسطوفان يقصد به نقد نموذج المثقف الجديد الذي برز في الزمن الإغريقي في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. ومن مؤشرات ذلك ما أشرنا إليه من قبل، أي إنَّ الأفكار الواردة كموضوع لسخرية أرسطوفان هي لديوجين الأبولوني، هذا فضلًا عن أنَّه ألصقها بسقراط وليس ببروتاغوراس. والذي ميَّز السوفسطائيين -أي المعلمين الجدد الذين ظهروا في تلك اللحظة- عن الفلاسفة هو أفلاطون، الذي نراه قد قرأ بإمعان مسرحية «السحب» واستمدَّ منها مادة جاهزة للسخرية من أولئك المعلمين، مع استبعاد سقراط بإفراده متمايزًا عنهم.

وإذا كنا قد استمددنا قبل، من محاورات «يوثيديموس» و«بروتاغوراس» و«جورجياس»، الوسومات التي نعت بها أفلاطون السفسطة، فلابد من أن نختم باستحضار متن من أواخر ما ألَّف أفلاطون من محاورات، أي تلك المحاورة التي لم يعنونها باسم أي سوفسطائي معيَّنٍ، بل كان، أكثر من ذلك، حريصا علىٰ عدم

إحضار أي شخصية سوفسطائية لِمُبَاشَرَةِ الحوار، مع أن ذلك المتن معنون بـ «السوفسطائي»؛ وكتبه خصيصا لبناء وصف نقدي جامع لماهية السوفسطائي، في سياق حوار انتقىٰ له فيلسوفا إيليا دون تسميته هو أيضا، حيث اقتصر علىٰ تقديمه تحت مسمىٰ «الغريب الإيلي»!

وهنا يجب أن نستفهم:

لماذا خصَّ أفلاطون السوفسطائيين بنص حواري يقصد تحديد ماهيتهم الجامعة، مع تغييبهم؟

ولماذا استحضر في مقابلهم نموذج الفلسفة الإيلية؟

ثم ثالثا: ما حاصل ترسيم صورة السوفسطائي في تلك المحاورة؟

لعل أفلاطون أحسَّ بأن جميع محاوراته السابقة، التي جعل فيها من سوفسطائيِّي عصره شخوصا ماثلة بذواتها في الحوار، لا تمنحه إمكانية كافية لجمعهم في علبة مذهبية موحدة، أو التَقَوّلِ عليهم بسهولة. لذا كان لابد من إنهاء المعركة بتأسيس كتاب خاص في ماهية السوفسطائي، مع تغييب[1] جميع السوفسطائيين ومنعهم

(١) ثمة مَوَاطِنَ في المتون الأفلاطونية لاحظنا فيها آلية التغييب. وقد أشرنا علىٰ سبيل المثال إلىٰ محاورة «جورجياس»، إذ برغم تسميتها باسمه فإننا وجدنا أفلاطون منذ بداية المتن يضع في مهاده ما يسمح له بإخراج جورجياس من السجال وإسكاته؛ ليدخل بولوس، ثم ليخرجه هو الآخر؛ ليدخل سوفسطائيا ثالثا - أعني كاليكليس-=

من الحضور في كتابه هذا، ليتحقق له استثناؤهم من حق الكلمة في سياق الحوار؛ لأنهم إن تكلموا قد يَمْثُلون في مقولهم بمواصفاتهم الخاصة؛ لذا لكي يسهل إسكانهم في الصندوق المذهبي يجب إسكاتهم ابتداء!

وقد نظرنا مليا في المتون الأفلاطونية فلاحظنا أن آلية إسكات السوفسطائي كانت ديدن أفلاطون في اللحظات الحرجة التي يقدم فيها علىٰ تمرير وسوماته الكاذبة. وقد سبق أن أشرنا إلىٰ محاورة «جورجياس»، إذ برغم تسميتها باسمه؛ فإننا وجدنا أفلاطون منذ بداية المتن يضع في مهاده ما يسمح له بإخراج جورجياس من السجال وإسكاته؛ ليدخل بولوس، ثم ليخرجه هو الآخر؛ ليدخل سوفسطائيا ثالثا -أعني كاليكليس- الذي لا وجود له، بل هو شخصية متخيلة لم تنطق إلا لتقول بأن بولوس منعه الخجل من التعبير صراحة عن الموقف السوفسطائي، وأن ذلك الموقف هو المناداة بإطلاق قانون القوة والعنف؛ لأنه هو قانون الطبيعة! بمعنىٰ أن هذا هو القصد الذي يريد أن يصل إليه أفلاطون في وسم النظرية

= الذي لا وجود له، بل هو شخصية متخيلة لم تنطق إلا لتقول بأن بولوس منعه الخجل من التعبير صراحة عن الموقف السوفسطائي، وأن ذلك الموقف هو المناداة بإطلاق قانون القوة والعنف؛ لأنه هو قانون الطبيعة! بمعنىٰ أن هذا هو القصد الذي يريد أن يصل إليه أفلاطون، ولكنه إذا نسبه صراحة إلىٰ سوفسطائي معروف من قبل الأثينيين، فإنه سيكون من الصعوبة تمرير ذلك؛ لذا ابتدع تلك الشخصية الموهومة وأنطقها في حضور جورجياس وبولوس، واضعا علىٰ لسانها ما يريد!

السياسية السوفسطائية، ولكنه إذا نسبه صراحة إلىٰ سوفسطائي معروف من قبل الأثينيين، فإنه سيكون من الصعوبة تمرير ذلك؛ لذا ابتدع تلك الشخصية الموهومة[1] وأنطقها في حضور جورجياس وبولوس، واضعا علىٰ لسانها ما يريد!

وفي متن «السوفسطائي» نرىٰ أفلاطون واعيا بصعوبة وضع تحديد جامع للسوفسطائيين، وهو ما يعبر عنه صراحة منذ بداية المتن، عندما قدم ثيودوروس الغريب الإيلي إلىٰ سقراط. إذ نلاحظ أنه بمجرد ما وصفه بأنه «فيلسوف حقيقي»، ومن رفاق برميند وزينون، أبدىٰ سقراط رغبة في أن يستعلم منه موقف رجالات الفلسفة الإيلية من ثلاثة أسماء هي «السوفسطائي، والفيلسوف، ورجل الدولة» قائلا:

«أريد أن أعرف إن كان يعتبرهم رجال بلادهم واحدًا أو اثنين، أو أنّهم يميزون ثلاثة أنواع . . . ؟»[2]

فيجيب الغريب: «إننا نعتبرهم كثلاثة، لكن تحديد طبيعة كل منهم بدقة ليس عملا سهلا بأية حال.»[3]. ثم يضيف الغريب

---

(١) نذهب إلىٰ القول بأن كاليكليس شخصية سوفسطائية متخيلة، اصطنعها أفلاطون في محاورة «جوجرياس» لتأدية ذلك الدور المحدد.

(٢) أفلاطون، محاورة السفسطائي، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٢٠٥.

(٣) أفلاطون، محاورة السفسطائي، م س، ص٢٠٥.

الإيلي بأن اسما محدَّدًا من تلك الأسماء الثلاثة هو أكثر غموضا وصعوبة علىٰ الإمساك الدلالي، وهو السوفسطائي؛ قائلا : «إن قبيلة السوفسطائيين ... ليست أسهل الكل لتمسك بها أو تعرفها»[(١)]!! أي أن تعريف الفيلسوف والسياسي أسهل من تحديد ذلك المتلاعب المتلون المسمىٰ بالسوفسطائي!

ثم يبدأ الغريب في إيضاح ماهية السوفسطائي باصطناع مثال تقريبي هو مثال الصائد. قائلا بأن الصيد أنواع منها ما يقع في البر ومنها ما يقع في البحر[(٢)]. مؤكدا أن الصائد والسوفسطائي «أبناء عمومة»؛ لأن كليهما يهدف الىٰ الكسب. لكن إمعانا في الإساءة الىٰ فن السفسطة يوحي لك الإيلي بأن السوفسطائي ليس صائد البر، بل صائد البحر. إذ هو يلقي صنارته في بحر الثروة، وينتظر أسر شاب من ذوي الغنىٰ لينتفع منه؛ ذلك لأن هدف السوفسطائي في حوارياته هو مجرد الإتجار بالفضيلة!

وإنه لدال جدا أن تؤسس هذه المحاورة تعريف السوفسطائي علىٰ تحديد ماهية الكذب، أي ذاك الذي لا يقول الوجود بل «يقول»[(٣)]

---

(١) أفلاطون، محاورة السفسطائي، م س، ص٢٠٧.

(٢) في هذه اللحظة من المحاورة يبتدع أفلاطون منهجيته في القسمة الثنائية، التي ستحضر بشكل واضح كآلية في البحث الفلسفي في محاورة «السياسي»، والمحاورتان هما من التآليف التي كتبها في مرحلة الشيخوخة.

(٣) وضعت كلمة «يقول» بين مزدوجتين للدلالة علىٰ أن الفلسفة الإيلية تحرص علىٰ الفصل بين ثلاثية اللاوجود والفكر والتعبير.

اللاوجود. إذ في هذا التأسيس تَأَتَّىٰ لأفلاطون ضرب السوفسطائيين والإيليين معا! حيث لم يحرص في هذا الجمع علىٰ بيان الصراع الفكري بين السفسطة والإيلية فقط، بل ثمة هدف آخر وهو إقناع القارئ بأن المعرفة السوفسطائية معرفة كاذبة تسعىٰ إلىٰ تزييف الوجود؛ وبتقرير ذلك أَوْقَعَ أفلاطون الغريب الإيلي في مشكلة كبيرة عند محاولته تعريف الكائن السوفسطائي؛ حيث إذا كان هذا الأخير كاذبا، وإذا كان الكذب هو قول اللاوجود، فإن مبدأ الفلسفة البرمنيدية هو التوكيد علىٰ أنه يستحيل التعبير عن اللاوجود، وعليه فإن الكذب مستحيل، ومن ثم فالقول السوفسطائي بما هو قول، هو وجود، أي برسم المنطق الإيلي هو حقيقة!

وفي هذه اللحظة من التطوير الدلالي يكشف أفلاطون عن أن المحاولة التعريفية الأولىٰ التي قصد إنجازها الغريب الإيلي فاشلة من داخل قواعد التفكير الإيلي ذاته. وهنا ينتقل أفلاطون بالحوار إلىٰ نقد الأنطولوجيا الإيلية، لأنه مدرك أن هدمها هو ما يحقق له في المقابل هدم ضديدها المشاكس أي السوفسطائي! وحتىٰ لا ندخل هنا في تفاصيل النقد الأفلاطوني للأنطولوجيا الإيلية نكتفي بالاشارة إلىٰ أنه أسس نقده علىٰ مفهوم تكثير المغاير، ليصير اللاوجود ليس واحدا في مقابل الوجود، بل ثمة أشكال كثيرة للمغايرة للمثال (الوجود الحق). أي إنَّ التأسيس الحقيقي للأنطولوجيا يتم بنظرية المثل في طبعتها الجديدة القائمة علىٰ

فكرة المشاركة[1]، وهي الفكرة التي تبدو في محاورة السوفسطائي في صيغة تبلور فعلي. وعليه يكون القولُ السوفسطائي قولًا كاذبًا مخادعًا. والصورة التي ينتجها ليست حقيقة الوجود، بل هي مجرد «سيمولاكر»[2]، أي نسخة باهتة زائفة لا تشير إلىٰ شيء. أجل إن العالم الحسي هو نفسه في التقدير الأفلاطوني محاكاة لا حقيقة، ولكنه رغم ذلك ليس «سيمولاكر» بل هو نسخة مقلدة للمثل. لكن

---

(١) ثلاث محاورات أفلاطونية تدل علىٰ وجود أزمة عقلية حادة مَرَّ بها أفلاطون في أواخر حياته هي: «ثياتيتوس» و« السوفسطائي» و«برمنيد». إذ حتىٰ نظرية المثل لا يوردها أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» مبرأة من الاستشكال، بل قبل محاورة «برمنيد» التي سيقدم فيها المراجعة النقدية الشاملة لنظرية المثل التي كان قد مهد لها في «الجمهورية»، ورسم ملمحها في «المأدبة»، ثم أسسها في «فيدون» -، نراه في «السوفسطائي» يشير إلىٰ مشكلة «الوضيع» حيث يسائل مشروعية كينونته في عالم المثل. لكن نسجل هنا ملحوظة وهي أنه علىٰ الرغم من أن المحاورة كتبت في لحظة اشتداد الأزمة الفكرية لأفلاطون، وهي الأزمة التي ستسلمه لمراجعة شجاعة لموقفه الفلسفي، خاصة في متن «برمنيد»، فإننا لا نراه قد أبدىٰ أي استعداد لمراجعة موقفه من السوفسطائيين، بل استصحب موقفه القديم وزاد من توكيده.

(٢) ال«سيمولاكر» وفق الدلالة الأفلاطونية لا يعني النسخة المحاكية بل يعني الوهم الذي لا يشير إلىٰ أي وجود حقيقي. ولذا نجد أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» يميز بين نوعين من الصور هما: ال«أيقونة» eikôn و«الفنتازما ». أما ال«أيقونة» فهي الصورة التي تحاكي شيئا ما، ولكن بما أنها تحاكيه فهي لا تخفيه بل تشير إليه، علىٰ عكس السيمولاكر ، الذي هو مجرد فانتازما φαντauμα، أي أنه صورة لا تحيل علىٰ شيء، ومن ثم فهو ليس نسخة محاكية، بل مجرد إيهام. وباستعماله لل«سيمولاكر» يريد أفلاطون استنزال فعل السوفسطائي إلىٰ مستوىٰ إنتاج الوهم والتغليط.

الفارق بين المحاكاة والسفسطة هو أن هذه الأخيرة أمعن في الوهم؛ لأنها تأسرك في صورها الزائفة ولا تمنحك إمكانية الخروج منها إلىٰ الحقيقة. وهنا تخلص المحاورة الىٰ محاولة التمييز بين السوفسطائي والفيلسوف؛ حيث تشير الىٰ كثير من التشابهات الظاهرة بينهما، لكن ثمة فارق نوعي وهي أن الفيلسوف لا يزعم حيازة الحقيقة، ومن ثم يسمح لك بالبحث عنها، ويحثك علىٰ طلبها، بينما السوفطسائي يوهمك بتحصيلها؛ فيوقعك في الوهم حتىٰ دون إمكان إدراك أن الحاصل مجرد وهم!

❊ ❊ ❊

هكذا نلحظ أنَّ القراءة الأفلاطونية كانت نقدًا جارفًا، لم يترك للسوفطسائيين أي أثر إلا محاه أو استرذله، بدءًا من الاسم المحمود، حيث صار مرذولًا مستقبحًا؛ وانتهاء بالقيم، حيث صار السوفطسائي فاعل هدم أخلاقي. وقد بَيَّنا أن أفلاطون حرص علىٰ قلب دلالة لفظ «سوفسطائي»، كما أسس مجموعة وسومات نقدية كرَّر إلصاقها بالسوفسطائيين في مختلف محاوراته. مؤكدا علىٰ وضع فارق جذري بين صورة الفيلسوف وبين صورة السوفسطائي. وخطورة القراءة الأفلاطونية هي أنها أولًا كانت مزامنة للسوفسطائيين، كما أنها هيمنت لاحقًا، بحيث صارت تقليدًا فكريًا بلغ إلىٰ حد سَدِّ منافذ إمكان الرؤية المغايرة، أمام المقاربات التي تناولت العطاء السوفسطائي بالتأريخ والتقييم! وآية ذلك أنها استمرت تقليدًا مهيمنًا حتىٰ بداية الزمن المعاصر! حيث كانت

دروس هيغل أول محاولة لخرق هذا التقليد، وتأسيس إمكانية الإرهاص بإنشاء منظور مغاير في تقييم الإسهام المعرفي السوفسطائي؛ فاتحة بذلك عهدا جديدا في كيفية تقويم المقولات السوفسطائية بوصفها منتمية إلىٰ داخل الحقل الفلسفي لا غريبة عنه. وهو ما سيتجلىٰ لاحقا في مشاريع تأويلية أرست إمكانية نقد القراءة الأفلاطونية، مع كتابات جورج غروت، وماريو أنطرشتاينر، وأوجين دوبريل، وجورج بريسكو كيرفرد، وباربارا كاسان . . .

لكن ما مدىٰ تجاوز التأويل الأفلاطوني في تلك المشاريع التأويلية المعاصرة؟

- ٢ -

في محدودية تجاوز القراءة المعاصرة للتأويل الأفلاطوني

إذا كان أفلاطون حرص علىٰ إخراج السوفسطائية من حقل الفلسفة، وقدَّمها بوصفها خصيمة للتفلسف ونقيضة لآدابه وقواعده؛ فإنَّ قيمة القراءة الهيجيلية لتاريخ الفكر الفلسفي هي أنها وضعت السوفسطائيين داخل بيت الفلسفة لا خارجه. ولم تكن هذه الموضعة مجرد حاصل سرد لوقائع تاريخ الفكر، بل قامت علىٰ تحديد نظام حركة الوعي الفلسفي المستبطنة داخل ماهية جدله. فمعلوم أنَّ تاريخ الفلسفة من المنظار الهيغلي هو تاريخ تجلي الوعي المطلق، وأنَّ عملية التجلي هذه محكومة بقانون جدلي، تتعين فيه كل مرحلة من مراحل التطور بوصفها مرحلة تالية ومناقضة للماضية، ومرهصة بمرحلة تركيبية مجاوزة لها. قانون جدلي ثلاثي يسير علىٰ إيقاع تبلور الأطروحة ثم نقيضها؛ فظهور التركيب الذي يصير بدوره أطروحة ينقضها التالي؛ لتستمر من ثمَّ حركة الجدل.

وبهذا اللحاظ الجدلي قسم هيغل تاريخ الفلسفة اليونانية إلىٰ ثلاث مراحل كبرىٰ:

- تمتد الأولىٰ من طاليس حتىٰ أرسطو.

- وتتجسد الثانية في المرحلة الهلينية، التي تعبِّر عنها فلسفات الرواقيين والأبيقوريين والشكيين.

- بينما تمثل الثالثةَ الأفلاطونيةُ الجديدة.

وما يهمنا في هذا السياق هو محصول الدرس الهيغلي للمرحلة الأولىٰ، أي الممتدة من طاليس إلىٰ أرسطو، حيث رأىٰ هيغل أنها تتقوم بـ «ثلاثة حقول أو أقسام»[1].

يتموضع القسم الأول من طاليس إلىٰ أنكساغور. ويمثل القسمَ الثاني السوفسطائيون وسقراط[2] وتلامذته. أما القسم الثالث فيتقوم بأفلاطون وأرسطو.

وفي تحديده للدلالة الفلسفية لهذه اللحظة الإرهاصية، يرىٰ هيغل أنَّ في القسم الأول بدا الفكر مشدودًا إلىٰ التعين الحسيِّ، حيث عَيَّنَ المطلق في مبدأ حسيٍّ معطىٰ في الوجود الخارجي. بينما في القسم الثاني ظهرت الذاتية، فانتقل الفكر من الانشداد إلىٰ الموضوع المتعين في الخارج إلىٰ الذات. ثم جاء التركيب الأفلاطوني الأرسطي في اللحظة الثالثة فحقق الجمع بين الموضوعي والذاتي.

(١) G. B. Kerferd, Mouvement sophistic, Université of Manchester, 1980, p7.

(٢) بدلًا من الصورة التقليدية التي تقدم سقراط بوصفه نقيضًا للسوفسطائيين، يرىٰ هيغل بأنه يشبههم.

ومن الملاحظ في هذا التصنيف أنَّ هيغل جعل السوفسطائيين جزءًا منتميًا إلىٰ صيرورة الفكر الفلسفي. مقدمًا إياهم بوصفهم تعبيرًا عن التفلسف في نزعته الذاتية. وأنَّ هذه النزعة «كانت ضرورية لترقي الفكر نحو وعي ذاته»(١). بمعنىٰ أنَّ السوفسطائية «كانت لحظة ضرورية رغم طابعها السلبي»؛ لأنَّ «السلب جزء ينتمي إلىٰ حركة الفكر المطلق»(٢)، ومقوم رئيس من المقومات المحركة للجدل.

لكن رغم استدخال القراءة الهيغلية للسوفسطائيين في سياق جدل الفكر الفلسفي وتاريخ تطوره، فإنَّنا نراها قد أسهمت هي الأخرىٰ في استمرارية التقليد الأفلاطوني، وقلَّلت من إمكانية الانتباه الفعلي إلىٰ وجوب مراجعته. حيث اتخذت القراءات التي جاءت من بعد هيغل، من تقييمه «للفلسفة السوفسطائية بكونها فلسفة ذاتية»(٣) تعلةً لاستمرار الموقف التقليدي القادح. وآية ذلك أنَّ أحد أهم المؤرخين الألمان، أعني إدوارد زيلر، الذي انتهج الموقف الهيجيلي؛ لم يبتعد كثيرًا عن الموقف الشائع في تأويل الفلسفة السوفسطائية.

لكن مع المؤرخ الإنجليزي جورج غروت George Grote، سيرتسم تقييم جديد للفكر السوفطسائي. وهنا ينبغي أن نلفت

---

(١) G. B. Kerferd, Mouvement sophistic, ibidem.

(٢) G. B. Kerferd, Mouvement sophistic, ibidem.

(٣) G. B. Kerferd, Mouvement sophistic, ibidem.

الانتباه إلىٰ أنَّ غروت فيلسوف ذو نزعة برجماتية مقاربة لمذهب بنتام؛ لذا ليس مستغربًا أن يقف موقفًا تقريظيًا من السوفسطائيين، ولا يَعْتَد بالتقليد النقدي الأفلاطوني. وقد كان لعمل غروت قيمة وتأثير، بل امتد أثره حتىٰ إلىٰ السياق الفلسفي الألماني، حيث استحضره وثمنه نيتشه.

وقيمة غروت أنه كان شديد الانتقاد لاستمرار التقليد الأفلاطوني في الفلسفة الألمانية، أي تلك التي كانت في القرن التاسع عشر، النموذج الرائد في الدراسات الأكاديمة لتاريخ الفكر الإغريقي، حيث أكد أنها لم تجدد في قراءتها التأويلية أي شيء في الملامح التي ألصقت بالسوفسطائيين، بل استعادت ذات الأحكام السلبية التي قررها أفلاطون. يقول غروت: «إنها لموضة لدىٰ المؤرخين الألمان المحدثين، أن يستعيروا من أفلاطون ذلك الشبح المسمىٰ «السوفسطائية»، الذي ينسبون إليه تسميم وضرب الأخلاق الأثينية بسبب ما مارسه من تعليم منحرف»[١].

وعليه، يصح القول إنَّ بداية المراجعة النقدية الفعلية للتقليد النقدي الأفلاطوني كانت من قبل غروت. وقد أثمر ذلك استعادة للنظريات السوفسطائية، واهتمامًا بمعاودة التأريخ لها من منظور مغاير للرؤية الأفلاطونية.

---

(١) G. Grote, A history of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great, 8 vol. p505.

كما يعد مشروع المؤرخ والفيلسوف الإيطالي ماريو أنطرشتاينر، في منتصف القرن العشرين، أساسا أكاديميا لإسناد أي بحث في تاريخ الفكر السوفسطائي، حيث قدم أهمَّ عمل توثيقي جامع لمأثورات السوفسطائيين. كما ظهر في منتصف القرن العشرين كتاب أوجين دوبريل الذي خصصه لدراسة نماذج من أشهر السوفسطائيين، هم: «بروتاغوراس، جورجياس، بروديقوس، هيبياس»[١]، مقدما مرافعة بديعة دافع فيها عن فلسفية الفكر السوفسطائي وأصالته؛ ضدًا علىٰ إخراجه من مجال الفلسفة.

ولكن هذه التحولات التي انبجست في التحاليل الفلسفية المعاصرة، لا تعني أنها أدَّت إلىٰ نفي القراءة الأفلاطونية، بل نرىٰ لها حضورًا في مختلف الكتب المدرسية المعتمدة في تاريخ الفلسفة، وكذا في بعض القراءات التي حتىٰ وإن لم تنتهج النظرة الأفلاطونية التقليدية إلا أنها لم تخرق حكمها القيمي. ومن الأمثلة الدالة علىٰ ذلك، ما خلص إليه المؤرخ الألماني هنريش جومبرز Heinrich Gomperz عندما قال بأنَّ «السوفسطائية لا تنتمي إلىٰ تاريخ الفلسفة؛ بل فقط إلىٰ تاريخ الخطابة Réthorique»[٢].

لكن هذه النسبة إلىٰ الخطابة التي اتخذها كثير من المؤرخين

(١) E. Dupréel, Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Neuchâtel, éditions du Griffon, 1948op, p. 9.

(٢) Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhetorik, 1912, cité par Barbara Cassin, L'effet sophistique, Collection NRF Essais, Gallimard, Paris 1995, p23.

مدخلًا لنفي السوفسطائية من حقل التفلسف، هي النسبة ذاتها التي اتخذتها أحدث القراءات التأويلية للفلسفة السوفسطائية، أعني قراءة الفيلسوفة الفرنسية باربارا كاسان[1]، مدخلًا للرفع من قيمة السوفسطائية كفلسفة! إذ يؤشر الفكر السوفسطائي -بحسب تقويمها- علىٰ نقلة من الأنطولوجيا إلىٰ اللوغولوجيا.

لكن المنحىٰ المنهجي الذي نفترض أنَّه أجدىٰ وأقدر علىٰ الإثمار، ليس معاندة أفلاطون بتقريظ المنزع الخطابي السوفسطائي. بل إنَّ ذلك نراه وقوعًا في الاختزال الذي صنعه التأويل التقليدي. ولذا بدلًا من الدفاع عن السفسطة بالرفع من شأن الخطابة، يجب أن ندافع عنها بعدم اختزال إسهامها في الخطابة، دونما حتىٰ انشغال بإشكالية مقام القول الخطابي هل هو حقيق بالرفع أم بالخفض! ومن ثمَّ نفتح الرؤية إلىٰ شمول وتنوع الإسهام الفكري السوفسطائي، بطريقة مجاوزة لمنطوق التقويم الأفلاطوني.

لكن كيف السبيل إلىٰ إعادة قراءة أطاريح السوفسطائيين علىٰ نحو منفلت من إسار أفلاطون؟

يقول جورج بريسكو كيرفرد George Briscoe Kerferd: «إنَّ

---

(١) Barbara Cassin, L'effet sophistique, Collection NRF Essais, Gallimard, Paris 1995, p23.

مع وجوب التنبيه إلىٰ أنَّ كاسان ترىٰ أنَّ اللوغولوجيا السوفسطائية لا تنحصر في الخطابة.

الحركة السوفسطائية تحتاج إلىٰ إعادة بناء علىٰ أساس ما تبقىٰ من آثار، بمقاربة شبه - أركيولوجية»[1].

هل يصلح هذا اللحاظ المنهجي لبناء البحث؟

أجل، إنَّ عملنا هذا هو أيضًا أقرب من حيث السمت المنهجي إلىٰ أسلوب عالم الحفريات (الأركيولوجي)، بِحِسْبَانِ الحفريات فعلَ انتزاع لطبقات التأويل المتراكمة علىٰ الأثر المراد بلوغه. لكن المشكلة التي تتطلب التنبيه هنا هي أنَّ طبقات التأويل غير موجودة بهذا الجمع، بل لن نبالغ كثيرًا إذا قلنا إنَّنا نراها طبقة واحدة فقط، هي تلك التي أرساها أفلاطون. ثم إننا حتىٰ لو انتزعنا الطبقة الأفلاطونية، فلن نلقىٰ من الآثار إلا ما أبقاه لنا أفلاطون نفسه. ومن ثمَّ، فالحفريات (الأركيولوجيا) ليس لها عمق يمكن أن تنفذ إليه فيما وراء أفلاطون.

كذا نعرف الحفريات كمنظور منهجي، وكذا نتأول فعلها إزاء المادة السوفسطائية. ولهذا لا نرىٰ كيرفرد منتهجًا للمنهج الحفري (الأركيولوجي)، بل إذا أردنا التدقيق يمكن أن نباعد بينه وبين الأركيولوجيا، كما تبلورت كمنظور منهجي في أعمال فوكو مثلًا، حيث نلحظ عند صاحب «الكلمات والأشياء» فعلًا منهجيًا يحاصر الطبقة المراد بحثها، بفصلها من سياق تطورها عن الطبقة التي سبقتها والطبقة التي لحقتها، بينما كيرفيرد يتكلم عن «حركة

(١) G. Br. Kerferd, op. cit., p. 173.

سوفسطائية»، أي عن صيرورة منغمرة في نهر الزمن. ومن هنا كان منهج كيرفيرد[١] باليونطولوجيًا Paléontologie[٢] أكثر منه أركيولوجيًا.

لكن أنَّىٰ لنا معاندة القراءة الأفلاطونية بينما ثمة مصدر آخر مزامن لعصر السوفسطائيين يؤكد صدقية وسمها للسفطسة بتلك الوسومات القادحة؟

وأعني به كتاب «مذكرات» كيزنوفون. حيث نجد لديه تسجيلًا لحوار بين السوفسطائي أنتيفون وبين سقراط، يمكن أن نلمس فيه بوضوح عدة وسومات متوافقة تمام التوافق مع ما نجده عند أفلاطون. حيث يصف كزينوفون السوفسطائيين بأنهم «يبيعون الحكمة بالمال»[٣] ويعلمون فن الخداع، منتهيًا إلىٰ حد تشبيههم بـ «المومسات»[٤] وهي الصورة ذاتها التي نلقاها عند أرسطو أيضًا[٥]؟

---

(١) أجل إننا نعي أنَّ كيرفرد يصر علىٰ تسمية منظوره المنهجي الذي قرأ به الحركة السوفسطائي بالأركيولوجيا، ومن ثَمَّ فهو يرفض أن ينعت منهجه بالباليونطولوجي، حيث إنَّ هذا المنهج هو أليق بمشروع أنطرشتاينر لا بمشروعه هو؛ لكننا لا نرىٰ اختلافًا جوهريًا بين الأركيولوجيا كما طبقها كيرفرد، وبين الحس المنهجي الباليونطولوجي.

(٢) الباليونطولوجيا: حقل علمي يختص بدراسة بقايا الكائنات الحية في المستحثات، واستبصار خط تطورها عبر الزمن.

(٣) Xénophon, Memorabilia, 1 6, 13.

(٤) Xénophon, Memorabilia, 1 6, 13.

(٥) أعني هنا نقد أرسطو للفكر السوفسطائي بوصفه مجرد مظهر للمعرفة وليس معرفة =

لا يسمح المقام بالتفصيل في الردّ؛ لذا نكتفي بإيجاز اعتراضنا علىٰ الاستدلال بكزينوفون[1] بأن نشير إلىٰ أنَّ «مذكراته» كتبت لاحقًا بعد وفاة سقراط، وفيها ما يدل علىٰ قراءته لنصوص أفلاطون؛ مما يفيد تبعيته له. كما لا نحتاج إلىٰ التوكيد علىٰ تبعية أرسطو للأفلاطونية في موقفها من السفسطة، وسنبيِّن ذلك في أكثر من موضع من دراستنا هذه. حيث سنبيِّن بأنَّ التأويل الأفلاطوني استوىٰ فعلًا كجدار لم يجاوز.

وعليه، فإنَّ هذا التوافق علىٰ ذم السفسطة بين أفلاطون وكزينوفون وأرسطو، ليس دليلًا علىٰ صدقية ما اتفقوا عليه.

لكن لنكرر السؤال من زاوية أخرىٰ:

كيف السبيل إلىٰ مجاوزة التأويل الأفلاطوني؟

نعاود التذكير بأنَّ القفز علىٰ الجدار الأفلاطوني خطوة ساذجة، وبديلها هو العمل في الجدار ذاته بتفكيكه إلىٰ لبنات قابلة لأن يُبْتَنَىٰ بها بناء تأويلي جديد.

وهذا ما سنحاول إنجازه في ما يتلو من فصول.

= حقيقية، وأنَّ شاغل السوفسطائي هو البحث عن المال لا عن الحكمة:

ARISTOTLE On Sophistical Refutations, I. I65a21.

(١) سنتناول مذكرات كزينوفون في كتابنا اللاحق: «السوفسطائي سقراط وصغاره».

الفصل الثالث

بروتاغوراس

«الإنسان مقياس جميع الأشياء»

بروتاغوراس

تقديم

- ١ -

في محاورة «بروتاغوراس»، التي كتبها في زمن كان لا يزال بين الأثينيين من زامن ذلك السوفسطائي وأنصت إليه مباشرة، يقول أفلاطون علىٰ لسان سقراط واصفًا بروتاغوراس: «إنَّه أحكم الرجال الأحياء في زمننا»[١]؛ لكن في «ثياتيتوس»، التي هي محاورة جد متأخرة زمنيًا[٢]، نقرأ توصيفًا مغايرًا تمامًا حيث يقول علىٰ لسان سقراط: «نعجب بحكمته [أي بروتاغوراس] وكأنَّه إله، بينما هو في الحقيقة لا يساوي، لا أقول أي شخص آخر، بل لا يساوي حتىٰ شرغوف[٣]»[٤].

---

(١) Platon, Protagoras, 309d.

(٢) تعد محاورة «ثياتيتوس» من المحاورات الأفلاطونية المتأخرة؛ إذ كتبها حوالي (٣٦٩ ق م)، أي بعد ثلاثين عامًا من وفاة سقراط. بينما محاورة «بروتاغوراس» هي من محاورات الشباب، التي كتبها أفلاطون في مرحلة مبكرة، أي خلال السنوات الأولىٰ من القرن الرابع (ق م).

(٣) صغير الضفدع.

(٤) Platon, Théétète, 161c-161d.

هكذا يتبيَّن أنَّ التفكير في بروتاغورس معترض بإشكالات عديدة؛ فالمتن الأفلاطوني متناقض في وصفه، إذ يرفعه حينًا إلىٰ مقام أحكم الناس، ثم يخفضه حينًا آخر إلىٰ ما دون الضفدع!

فكيف السبيل إلىٰ موضعة بروتاغورس في المقام الذي يليق به، لكي تتبيَّن لنا رتبة حكمته، هل هي أقل من حكمة الضفادع، أم أنها ترقىٰ عليها بشيء ما؟!

❁ ❁ ❁

إنَّ بدء كتابنا هذا عن فكر السوفسطائيين ببروتاغوراس تستوجبه الإحداثيات الزمنية لتاريخ ذلك الفكر. إذ ثمة «اتفاق» علىٰ أنَّه أولهم[١] وفق الوارد في المتن الأفلاطوني. وسياق ذكر ذلك كان عند الحديث عن الممارسة التعليمية التي كانت في العهود القديمة تمارس من قبل الشعراء، حيث تَمَّ تقديم السوفسطائي بوصفه عَوَّضَ نموذج الشاعر الجوال (الرابسود) في تأدية تلك الوظيفة. وفي تلك المشابهة الأفلاطونية بين السوفسطائي وبين الشاعر الجوال، تقريب يفيد ما أكدنا عليه في مدخل الكتاب؛ أي إنَّ السوفسطائية استلمت الوظيفة التعليمية، ومارستها بدلًا من الشعراء، مع تغيير في محتواها وقصديتها بما يتناسب مع مستجدات الاجتماع السياسي الإغريقي وقتئذ.

---

(١) يقول أفلاطون إنَّ بروتاغوراس أول من «قدم نفسه كسوفسطائي».

Platon, Protagoras, 316d-317b.

غير أنَّه إذا كان ثمة اتفاق علىٰ أنَّ بروتاغوراس هو أول السوفسطائيين، وإذا كان تعيينه كرائد للممارسة السوفسطائية لا يثير أي إشكال؛ فإنَّ المشكلة الكبرىٰ هي في الخلوص إلىٰ تعيين موقفه الفكري علىٰ نحو مقارب بأمانة[١] لمداليل ملفوظات شذراته. ومصدر استشكال البحث في تعيين ماهية الفكر البروتاغوراسي آتٍ من حيثيتين اثنتين:

الأولىٰ هي أنَّ المصدر الذي نستقي منه هو المتن الأفلاطوني، والحال أنَّه ليس بمصدر موثوق؛ بل هو أكبر مصدر خصيم للسوفسطائيين. وعليه، فإنَّ الاستمداد منه لا بدَّ وأن يكون محترسًا.

أما **الحيثية الثانية** للاستشكال، فهي أنَّ شعور الاحتراس لا يعني التماس مصدر دوكسوغرافي من غير أفلاطون؛ إذ لن نبالغ لو قلنا من جهة تعيين المصدر: أن لا وجود لذلك الغير؛ إذ حتىٰ تلميذه أرسطو الذي غالبًا ما يخالفه، نجده في الموقف من السوفسطائية عامة، ومن بروتاغوراس خاصة، يكرر أحكام أستاذه بكل وثوق!

---

(١) حتىٰ لو بين أيدينا النص الأصلي لصاحبه، فإنَّنا ندرك أنَّ تعيين المواقف الفكرية عمل يتقاطع مع الفهم والتأويل، ومن ثمَّ فالأمانة المقصودة هنا ليست الخلوص إلىٰ موضوعية خالصة، بل كل المقصود هو الوصول إلىٰ التفاعل المباشر مع نص صاحبه، الأمر المفتقد في الحالة السوفسطائية.

كما أنَّ النظر في ما تلا اللحظة اليونانية من أزمنة فلسفية، يكشف أنَّ بروتاغوراس ظل يُستحضر باللبوس ذاته الذي بدا به في المحاورات الأفلاطونية، وخاصة محاورة «ثياتيتوس»؛ بل المدهش أنَّه في لحظتنا المعاصرة، نلقىٰ استمرار هذا اللبوس حتىٰ عند بعض المؤرخين الذين وعوا خطورة الجدار الأفلاطوني، واستشعروا وجوب تخطيه؛ إذ تجدهم يقفون عند أسفل ذلك الجدار، لا لينقروا فيه لعل مسلكًا ينفتح منه لمجاوزته، بل يشتغلون، بوعي أو بلا وعي، علىٰ مزيد توثيقه وتمتينه.

ويكفي لتمثيل ذلك أن نورد محصول المشروع التأريخي للمؤرخ الألماني هنريش ريتر Heinrich Ritter. إذ وجدنا له كلامًا حصيفًا يؤكد فيه بأنَّه «لدينا بالنسبة إلىٰ مذهب بروتاغوراس ما بسطه أفلاطون في ثياتيتوس. بالتأكيد إنَّ أفلاطون لم يحترس من إدخال أشياء كثيرة في هذا المذهب لا تنتمي إطلاقًا إلىٰ بروتاغوراس. كما أنَّ الكتَّاب اللاحقين نسبوا أيضًا إلىٰ بروتاغوراس ما قاله أفلاطون؛ ولذا يبقىٰ السؤال دومًا هو هل اعتمدوا علىٰ شيء آخر سوىٰ سلطة أفلاطون؟»[(١)]. لكن عندما ننظر إلىٰ حاصل القراءة التي أنتجها ريتر، نجده هو نفسه غير محترس من الأفلاطونية؛ حيث ردَّد كثيرًا من أقاويلها. وعليه، نقول كان أحرىٰ به أن يضيف نفسه إلىٰ أولئك

---

(١) هامش رقم ٥:

Henri Riter. Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835.p598.

وللتنويه ثمة تحريف بسيط من المترجم الفرنسي لاسم المؤلف (Heinrich Ritter).

الكتّاب اللاحقين الذين عاب عليهم أنهم «نسبوا إلىٰ بروتاغوراس ما قاله أفلاطون»؛ لأنَّ ما فعله ريتر[1] بالضبط هو تكرار القراءة الأفلاطونية رغم سبق قوله بأنها نسبت إلىٰ بروتاغوراس ما ليس له.

وإذا كانت هذه حال مؤرخ يعي وجود التحريف الأفلاطوني، ونحْلٍ في المواقف التي نُسبت إلىٰ ذلك السوفسطائي؛ فكيف بغيره، الذي أخذ الصورة السوفسطائية التي رسمها المتن

---

(١) إذا كان أفلاطون قدم بروتاغوراس بوصفه لا يعتقد بإمكان بلوغ الفكر إلىٰ الحقيقة، فإنَّنا نجد ريتر ينساق في التأويل ذاته قائلًا:

«كان هدف مذهب بروتاغوراس هو إنكار إمكانية تمثيل أي شيء موضوعي في فكرنا، ومن ثمَّ فهو يرجع كل فكر إلىٰ مجرد ظاهر».

Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid.p598.

كما نلاحظ علىٰ ريتر أنَّه حتىٰ في قراءته لفلسفة هيراقليط، نجده يكرر التأويل الأفلاطوني، أي تقديمه كفيلسوف الصيرورة، ويؤسس علىٰ هذه القراءة تقريبًا لبروتاغوراس منه، قائلًا: «إنَّ ذلك السوفسطائي تأثر بمذهب هيراقليط».

Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid.p599.

ثم يشرح مقول بروتاغوراس «الإنسان مقياس جميع الأشياء» بأنَّه: «أراد أن يقول بكل بساطة بأن جميع الأشياء هي بالنسبة إلىٰ كل فرد ما تبدو له».

Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibidem.

بل يزيد في توكيد التأويل الأفلاطوني، قائلًا بأنَّ بروتاغوراس يذهب إلىٰ أنَّ «كل فكرة هي حقيقية بالنسبة إلىٰ الشخص الذي يعتقدها».

Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid.pp599-600.

وليس ثمة فكرة يمكن تفنيدها؛ لأنَّ كل فكرة هي «تعبير عن علاقة الذات المفكرة بموضوع التفكير».

Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid.p600.

الأفلاطوني بوصفها صورة صادقة، أو أنَّه لم يفكر حتىٰ في الاستفهام عن مدىٰ صدقيتها؟! وإذا كان ذلك هو منتهىٰ ما وصل إليه من هو مدرك للتحريف الأفلاطوني، حيث لم يكرره فقط، بل زاد من توكيد التحريف وممارسته، فذاك توكيد علىٰ ما سبق أن قلناه في مدخل الكتاب، أي إنَّ ثمة «جدارًا أفلاطونيًا» يحجز إمكان المغايرة في النظر إلىٰ السوفسطائيين. ولا نحتاج لتعليل صعوبة تخطي ذلك الجدار أو مداراته بأكثر من الإشارة إلىٰ أنَّ المادة التي يمكن أن يتقوم بها أي بحث في فكر بروتاغوراس -وفكر السوفسطائيين عامة- هي من لبنات ذلك الجدار ذاته. وعليه، فإنَّ إجراءنا لمسلك الاحتراس المنهجي لا يعني استبعاد المتن الأفلاطوني، وإنما كما بيَّنَّا في مدخل هذا الكتاب نطمح إلىٰ استعماله ضده، أو بتعبير أكثر ترسيمًا، إنَّنا نطمح إلىٰ تفكيك ذلك الجدار واستعمال لبناته في غير منحاه في البناء.

لكن كيف نزعم إمكان استعمال أفلاطون ضد أفلاطون في التأريخ لفلسفة بروتاغوراس؟!

❊ ❊ ❊

أوضحنا في المقتطفين اللذين مهدنا بهما أعلاه، أنَّ ملامح الصورة التي رسمها أفلاطون عن هذا السوفسطائي في محاورة «بروتاغوراس» مختلفة عن الصورة الواردة في «ثياتيتوس»؛ حيث نلاحظ أنَّه لم يعامله في المحاورة الأولىٰ بمقدار الاستهانة والتسفيه الذي عامل به كثيرًا من السوفطائيين، بل لنا أن نقول إنَّه اقتصد

كثيرًا في مشاكسته، حتىٰ إنَّ بعض المقاطع فيها ما يفيد أنَّه ذو شهرة وحظوة بين الأثينيين، فضلًا عن وصفه لبروتاغوراس بأنه «أحكم الرجال»، نجد في المشهد[1] الذي سيق فيه ذكر وصوله إلىٰ أثينا ما يفيد الإعجاب والشهرة اللتين يحظىٰ بهما. إذ يسرد سقراط كيف كان لا يزال نائمًا في باكر الصبح، عندما طرق أبقراط بابه موقظًا إياه لإخباره بخبر «سار»، هو أنَّ بروتاغوراس وصل أثينا[2]!

بينما في محاورة «ثياتيتيوس» رأينا كيف سارع أفلاطون إلىٰ نفي الحكمة عنه، مستنزلًا إياه إلىٰ ما دون الضفدع[3]!

هذا علىٰ مستوىٰ التناقض في ترسيم الشخصية، أما علىٰ

---

(١) Platon, Protagoras, 310b, 310c, 310d.

(٢) هذا لا يمنع من القول بأنَّ ثمة بعض الملامح القادحة في شخص بروتاغوراس في المحاورة ذاتها الموسومة باسمه، ونمثل علىٰ ذلك بحرص أفلاطون علىٰ وصف بروتاغوراس بالاتجار بالمعرفة، حيث يسجل بأنَّه لما كان تلميذ من تلامذته يمتنع عن أداء الدروس لغلائها، كان بروتاغوراس يوصيه بأن يذهب إلىٰ المعبد، ثم يحلف محددًا الثمن الذي تستحقه تلك الدروس!

Platon, Protagoras, 328b.

(٣) Platon, Théétète, 161c-161d

وبالمقابل أيضا يمكن أن نستل من محاورة «ثياتيتوس» بعض ملامح التقدير لبروتاغوراس وإن كانت ملامح باهتة، وأعني بشكل خاص الفقرات (١٥٢أ، ١٦٥هـ، ١٦٦ أ، ١٦٨ج). ثم لا بدَّ أن ننوّه أيضًا إلىٰ فارق نوعي بين المحاورتين، وهو أنَّ بروتاغوراس لا يحضر بشخصه في «ثياتيتوس»، وإنما يتم فقط استحضار مقولاته خلال الحوار؛ بينما في متن «بروتاغوراس» يمثل بشخصه لا بالرواية عنه.

مستوىٰ تفاصيل أطروحتها المعرفية، ففي المتن الأفلاطوني تناقضات تستوجب الإظهار والكشف؛ إذ يقدم لنا صورتين مختلفتين عن الموقف الفلسفي البروتاغوراسي:

ففي «ثياتيتوس» يتأول أفلاطون بروتاغوراس بوصفه غارقًا في الإبستمولوجيا اللاأدرية إلىٰ درجة الشكية وانتفاء الحقيقة؛ بينما في المحاورة الموسومة باسمه، يقدم لنا هذا السوفسطائي بوصفه ذا مواقف معرفية لها سند وثبات، وليست محمولة علىٰ حراك اللاأدرية والشكية.

فأي من الصورتين أصدق في ترسيم الملمح الفكري لبروتاغوراس؟

هل صورته كمفكر شكَّاك رافض لوجود حقيقة ثابتة وفق مقولات «ثياتيتوس»، أم صورته كفيلسوف له ثوابت معرفية ومواقف مكينة الأساس كما يبدو في محاورة «بروتاغوراس»؟

إنَّ استعمال أفلاطون ضد أفلاطون لا يعني مجرد وضع اليد علىٰ تناقض الصور والمواقف، بل لا بدَّ من الانتقال إلىٰ المعايرة والمقايسة بقصد الخلوص إلىٰ الترجيح. وهنا مكمن الصعوبة ومحل المفاكرة؛ لأنَّ السبيل إلىٰ ذلك لا يكفي بمجرد بيان اختلاف المعطيات المنثورة بين صفحات المحاورات، بل لا بدَّ من بناء فرضية منهجية دقيقة تمكننا من معايرة الشواهد والنصوص وتحقيق الأقاويل.

وفرضيتنا في البحث هي أنَّ بروتاغوراس فيلسوف العقل العملي، الذي كان مساوقًا لشروط الاجتماع السياسي الإغريقي، وهو في منحاه هذا مغاير تمام المغايرة لفيلسوف المثل والمفارقة الماهوية. وفي تلك المغايرة نزعم وجود مفتاح لفهم سوء الفهم الذي سقط فيه أفلاطون!

وهو ما سنسعىٰ إلىٰ تبيينه في دراستنا لفلسفة بروتاغوراس، بعد وجيز عن سيرته ومأثوراته الشذرية.

- ١ -

في السيرة والنتاج

ثمة ندرة في المعلومات الخاصة بسيرة بروتاغوراس. والمعلومات السيرية هي علىٰ قلتها متفرقة في أكثر من مصدر، ومن ثَمَّ تحتاج إلىٰ أن تستجمع وتقارن، لما يعتورها من تباينات وتعارضات. والمصادر التي لا بدَّ أن يلتمس منها المؤرخ معطيات عن حياة بروتاغورس هي: المحاورات الأفلاطونية، وخاصة «هيبياس الكبرىٰ»[١] ومينون[٢]. والفصل العاشر من الكتاب الأول من «حيوات السوفسطائيين» لفيلوسترات[٣]، والكتاب التاسع من «حيوات الفلاسفة» لديوجين اللايرسي[٤]، وكذا من فقرة واردة في متن «حياة بركليز» لبلوتارك[٥]، وأخرىٰ من أوسيب[٦]. غير أنَّ هذه المصادر ليس موثوقة في سردها، فضلًا عن تباينها واختلافها في

(١) Hippias majeur 282d-e.

(٢) Meno 91d.

(٣) Philostrate, Vies des Sophistes)livre I, chapitre 10(.

(٤) Diogène Laërce Vies des Philosophes éminents)livre IX, 51-3(.

(٥) Plutarque, Vie de Périclès 36.

(٦) Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique.

بعض ما تسرده. هذا إضافة إلىٰ أنها مقلة في الإسهاب في إيراد معلومات حياة بروتاغوراس. لذا يظل شخصية متخفية لا تفصح معطيات التاريخ بما يكفي لإبصار ملمحها:

بحسب الوارد في الشذرة الحادية والعشرين لهيراقليط البونطي، ينسب بروتاغوراس إلىٰ مدينة أبديرا؛ ومن ثمَّ هو مشارك في مسقط الرأس لديموقريط. لكن رغم أنَّ هذه المعلومة هي الأكثر شيوعًا وتداولًا؛ فإنَّ أوبوليس جعل موطن بروتاغوراس هي مدينة ثيوس teos لا أبديرا.

ويذهب المؤرخ جومبرز بعد أن أخذ بتوطين بروتاغوراس في أبديرا، إلىٰ القول: «لا يمكن أن نشك في كونه [يعني بروتاغوراس] كان ذا علاقة بمواطنه الأكبر منه سنًّا لوقيبوس، وبمعاصره ديموقريط»[١]. وفي رأينا لا نرىٰ مانعًا للبناء علىٰ مبنىٰ الزمن والمكان للقول بأنَّ بروتاغورس كان علىٰ صلة بديموقريط؛ إذ كلاهما -وفق جمهور المؤرخين- ينسب إلىٰ أبديرا، وكلاهما توقت حياته ونشاطه الفكري في فترة متقاربة، أي في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. لكن نوعية هذه الصلة ليست محل اتفاق بين الباحثين، إذ بينما يذهب البعض إلىٰ القول بأنَّ بروتاغورس تتلمذ علىٰ ديموقريط، فإنَّ بعضًا آخر يجعل هذا الأخير أصغر سنًّا من السوفطسائي بحوالي ثلاثة عقود!

---

(١) Gomperz, ibid, p464.

وإذا استبعدنا التلمذة، فلا يعني أن نستبعد احتمالًا آخر أكثر رجاحة، وهو أنَّ الرجلين، بفعل المزامنة، كانا علىٰ اطلاع علىٰ فكر بعضهما البعض. بل إذا أخذنا بمرويات بلوتارك[1] وسكستوس أمبيريقوس[2]، فإنَّ ثمة إشارة إلىٰ وقوع جدل فكري بينهما، حيث انتقد ديموقريط النزعة الذاتية في المعرفة التي قدمها بروتاغوراس.

ويحتمل أنَّ مولد بروتاغوراس كان ما بين (٤٩٠ و٤٨٤ ق م). ويفيد الوارد في محاورة مينون[3] أنَّه عاش إلىٰ سنِّ السبعين، أي توفي قبل وفاة سقراط بحوالي عشرين عامًا؛ مما يعني أنَّه زامنه والتقىٰ به، حيث تشير الشواهد إلىٰ زيارته إلىٰ أثينا، ومقامه بها في زمن بركليز. وإلىٰ هذا يشير بلوتارك[4] عند قوله بأنَّ بروتاغوراس تجاذب مع حاكم أثينا حوارًا جدليًا استمر طيلة نهار كامل!

ومن الشواهد التي تثبت أنَّ بروتاغوراس كان ذا شهرة، استحضاره في مسرحية «المتملقون» لأوبوليس Eupolis، التي حازت علىٰ المرتبة الأولىٰ في أعياد الديونيسيا (عام ٤٢١ ق م).

وإذا استجمعنا ما قيل عنه في النصوص الدوكسوغرافية القديمة؛ سيتبيَّن لنا ليس فقط كشخصية مجادلة، بل كشخصية ذات إدراك حصيف لكيفية بناء الجدل وإدراك مكامن وأدوات الانتصار

---

(١) Plutarch, Against Colotes. 1108F.

(٢) Sextus Empiricus, Against the Mathematicians VII.389-90

(٣) Platon, Meno, 91d.

(٤) PLUTARCH, Pericles, 36.

فيه. أجل إنَّ الرجل، وهو في زمن بداية تأسيس قواعد المجادلة، يبدو لنا مدركًا لأخطر قاعدة فيه، وواعيًا بحيله. لنتأمل كيف يفصح عن سر الانتصار في السجال، حين يقول بأنَّه جادل كثيرًا من الناس، وأنَّه: «لم يكن لينتصر عليهم لو سمح لهم بأن يحددوا قواعد المسابقة»[(١)]. ويمكن أن نلتقط من المحاورة الأفلاطونية ما يفيد أثر الاقتدار الجدلي لبروتاغوراس في سامعيه، إذ يصف أفلاطون مشهد الانبهار ببروتاغوراس في المجلس الحواري الذي جرىٰ في بيت كالياس؛ حيث ضجت القاعة بالتصفيق بسبب قوة استدلالاته وجمال كلماته[(٢)].

بل إنَّ القدرة الجدلية التي امتاز بها، بلغت إلىٰ حد أنَّ سقراط الولوع بالتحاور تهرب من الدخول معه في المجادلة. إذ يسجل المتن الأفلاطوني كيف أمعن هيبياس في الإلحاح علىٰ سقراط بأن يساجل بروتاغوراس دون جدوىٰ! صحيح أنَّ أفلاطون يورد ذلك في سياق خاص، وهو ترفع سقراط عن نوع من المبارزات الجدلية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يغرينا بأخذه بمنطوقه ومعناه، بل لنا أن نتلقىٰ السرد كاعتراف ضمني بالقدرة الفكرية لبروتاغوراس.

كما كان لبروتاغوراس اهتمام بالتشريع والتقعيد القانوني.

---

(١) Platon, Protagoras, 33ä.

(٢) Platon, Protagoras, 334c-339d.

وهو ما تشير إليه الرواية القائلة بأنَّه وضع دستورًا لمدينة ثوريوم بناء علىٰ طلب من بركليز.

وفي نسبه يورد اللايرسي أنَّ اسم أبيه هو أرميتون، وفي قول إنَّ اسمه ميندريوس. وبينما يشير فيلوسترات[١] إلىٰ أنَّ بروتاغوراس كان من أسرة ثرية، يشير اللايرسي إلىٰ أنَّه اشتغل في صغره حمَّالًا، وقيل بأنَّ ذلك كان سبب تعرف ديموقريط إليه، حيث لفت انتباهه بسبب طريقته في ربط الحمل! ولكن لا سند يمكننا من الحسم في الحالة الاقتصادية التي كانت عليها أسرته في صغره، ولكن من المؤكد أنَّه بعد تقدُّمه في السن صار من أثرياء اليونان، بفعل الدخل الذي تحصل له من مهنة التعليم التي استمر يؤديها مدة تقارب الأربعين عامًا، حسب شهادة أفلاطون في «مينون»[٢]. كما يزعم فيلوسترات بأنَّ بروتاغوراس كان أول من أدخل في المجال اليوناني فكرة تعليم الخطابة لقاء أجر[٣].

وتشير النصوص القديمة إلىٰ أنَّه تنقل في مختلف ربوع اليونان الكبرىٰ، بل قيل بأنَّه زار فارس أيضًا. لكننا لا نملك ما يمكن أن نوثق به قول فيلوسترات بأنَّ بروتاغوراس تتملذ علىٰ حكماء الفرس[٤].

---

(١) Philostratus, Lives of the Sophists, 1 10, 1.

(٢) Platon, Meno 91e.

(٣) Philostratus, Lives of the Sophists, 1 10, 4.

(٤) صلته بفارس واردة عند فيلوسترات:

Philostratus, Lives of the Sophists, 1 10, 1.

وقد اشتهر بروتاغوراس بقدرته الخطابية ومهارته في التعليم. ولكن من بين النكت التي رواها اللايرسي[1] أنَّ تلميذًا يدعىٰ إيثلوس Euathlus تلقىٰ تعليمه علىٰ بروتاغوراس بشرط أن لا يؤدي ثمن تعليمه إلا عندما يتمكن من الفوز في أول مرافعة له. لكنه لما انتهىٰ من تلقي الدروس لم ينتظر هذا التلميذ العنيد فرصة حدوث واقعة تتطلب ترافعه؛ بل بدأ بالمرافعة ضد أستاذه، ممتنعًا عن أداء واجبات تعليمه! وانساق معه بروتاغوراس في الدعوىٰ فخاطب القضاة بأنَّه:

إذا فزت في المرافعة فلازم ذلك أنَّ يؤدي لي تلميذي ثمن دروسي، وإذا ما حكمتم لصالحه، فإنَّ نجاحه في الدفاع عن عدم أداء الثمن يعني أنه قد فاز في أول مرافعة له. وقد اتفقنا علىٰ أن يدفع لي بمجرد فوزه! هذا فضلا عن أن ذلك يعني بأنني أحسنت تعليمه. ومن ثم كيفما كان الحكم وجب عليه أن يمنحني أجرتي!

لكن تلميذه المشاكس لم يكن سهل الانقياد، حيث أجاب بدوره مخاطبًا القضاة:

إذا حكتم لصالحي بأن لا أدفع؛ فلا حق لبروتاغوراس في ثمن دروسه، وإذا حكمتم لصالحه؛ فمعنىٰ ذلك أيضًا أنَّه لا يجب علي تجاهه شيء؛ لأنني فشلت في أول مرافعة!

ولا نجد عند اللايرسي إفادة في شأن نتيجة هذه المحاكمة

---

(١) Diogène Laërce (IX. 56).

التي إن كانت قد جرت حقًا، فهي بلا شك كانت لغزًا محيرًا للقضاة؛ بل الذي نعلمه هو أنَّ هذا السجال صار في البحث المنطقي يعرف بمفارقة إيثلوس التي تستعصي علىٰ الحل.

ويشير فيلوسترات إلىٰ أنَّه لما كتب بروتاغوراس كتابه عن الآلهة وأعلن فيه بأنَّه ليس بإمكانه أن يعرف هل هي موجودة أم لا؛ ثار عليه الأثينيون فهرب خارج أثينا. وفي أثناء المطاردة غرق زورقه فمات. لكن رواية فيلوسترات لا تتناسب مع ما قاله أفلاطون في محاورة «مينون» (91d) بأنَّ «بروتاغوراس مات وهو حائز علىٰ سمعة طيبة»[١]. هذا، وإن لم يكن من المستبعد أن تكون وفاة بروتاغوراس وقعت بسبب الغرق؛ إذ نلقىٰ تلك المعلومة حاضرة عند اللايرسي، لكن من دون السياق الوارد عند فيلوسترات؛ الأمر الذي يجعلنا نقبل فرضية وقوع الوفاة كحدث عرضي في البحر، لا كناتج عن المطاردة بسبب كتابه عن الآلهة.

كما أنَّ حادث مناهضة الأثينيين لبروتاغوراس بسبب موقفه الديني لا نلقاه عند أفلاطون، الأمر الذي يدفعنا إلىٰ مزيد من التشكيك في رواية فيلوسترات؛ لأنَّ ذلك لو حصل ما غض أفلاطون الطرف عنه، بل لاستغله للتعريض به ونقده. إذ إنَّ الوسم بالهرطقة الدينية أمعن في الإساءة من المقارنة بالشرغوف!

---

(١) Jonathan Lavery, Protagoras, in The Sophistes, ed Patricia O Grady, Bloomsbury Academic, 2008, p38.

أما عن مؤلفات بروتاغوراس فعند اللايرسي ذكر لمجموعة عناوين هي: الآلهة، والوجود، والفنون، والرياضيات، والإنسان، والجمهورية ...، لكن كعادة الدوسكوغرافين القدماء يحتمل أنَّ اللايرسي ذكر فصولًا من كتاب واحد بوصفها كتبًا مستقلة القوام. بيد أنَّ كثرة تلك العناوين وتغاير ما تدل عليه، يمكن أن نستفيد منها بأنَّ بروتاغوراس لم يكن مقلًا في الكتابة، كما أنَّ اهتماماته تتنوع ما بين الرياضيات والفنون والسياسية، فضلًا عن إبداء رأيه في شأن مسائل أنطولوجية ودينية.

ولكن أيًا كان الحال فإنَّه لم يتبق أي نص مكتمل، وإنما كل الوارد عن بروتاغوراس هي مقولات منتزعة من سياقها، ومن ثَمَّ فهي جد ملتبسة من الناحية الدلالية، وهو الأمر الذي يجعلها في نظرنا مطواعة لاختلاف التأويل، وإن لم يقع ذلك الاختلاف خلال تاريخ الفكر الفلسفي، بسبب خضوعه للهيمنة الأفلاطونية!

- ٢ -

فلسفة بروتاغوراس

بيّنّا سالفًا أنَّه يستحيل تجاهل الرواية الأفلاطونية؛ لأنها الرواية التأسيسية الحاوية للمادة الدوكسوغرافية الأولىٰ، ومن ثمَّ فلا مهرب من أفلاطون إلا إليه؛ لأنَّ معطيات متنه هي أساس البحث في الفلسفة البروتاغوراسية. ومن ثمَّ ينبغي أن نعترف بأنَّ أي قراءة تروم مجاوزة أفلاطون معاقة من حيث الإمكان الدوكسوغرافي، وعليه فإنَّنا ملزمون بأن نشتغل في داخل مستندات القراءة الأفلاطونية، باحثين عما يمكن أن يخلخلها ويجاوزها من داخلها.

وخلاصة الموقف المعرفي لبروتاغوراس، وفق التأويل الأفلاطوني الشائع، هي أنَّه موقف يؤول من الناحية الإبستيمولوجية إلىٰ الشكية. بل يصح القول بأنَّ التقليد السائد في كتب تاريخ الفكر لما قدَّم السوفسطائية بوصفها موقفًا أو مذهبًا نسبي النزوع الإبستيمولوجي إلىٰ درجة الشكية، فإنَّ السوفسطائي الوحيد الذي نسب إليه هذا الموقف صراحة هو بروتاغوراس. وقد ألمحنا سابقًا إلىٰ أنَّ محل هذه النسبة ومصدرها الأول هو متن

«ثياتيتوس»، حيث يعزو إليه أفلاطون القول بأنَّ «الإنسان مقياس جميع الأشياء». ويمكن أن يستفاد من النص الأفلاطوني أنَّ ذلك القول كان مفتتح الكتاب.

وخلال تاريخ الفكر اللاحق للزمن الأفلاطوني استمد هذا التأويل وثاقته من مقولات أخرىٰ نسبت إلىٰ بروتاغوراس، وأعني بشكل خاص:

- قوله المروي عند أرسطو، الذي يفيد بإمكان خطابين متضادين إزاء كل شيء.

- وموقفه اللاأدري في شأن الألوهية المروي عند أوسيب.

وهذه المقولات الثلاث هي مدار البحث في أي تأمل أو تأريخ للموقف المعرفي البروتاغوراسي. أما آراؤه في اللغة والاجتماع السياسي فلم تستحضر في أغلب الكتابات إلا كتحشية أو هامش مكمل.

وسنحرص حتىٰ في بحثنا هذا عن «فلسفة» بروتاغوراس علىٰ تدارس تلك المقولات الثلاث، ومجادلة التأويلات المعطاة لها، مع عدم إغفال رؤاه في المسألتين اللغوية والاجتماعية، التي نرىٰ إمكان الاستعانة بها لفهم موقفه الإبستيمولوجي[1]. ومزيدًا في التأسيس المنهجي لقراءة تركيبية لا تفصل بين تلك المقولات

(١) ستنسند علىٰ فكرة التقعيد التي تميز بها بروتاغوراس في مجالي اللغة والقانون، لبلورة فهم لموقفه الإبستيملوجي.

والرؤىٰ، نضيف فرضيتنا المنهجية الجامعة، التي تقضي بوجوب وصل الدلالة التاريخية لظهور فكر بروتاغوراس بسياق التطور الديموقراطي الحاصل في الاجتماع السياسي الإغريقي وقتئذ.

فلنبدأ ببحث إبستيمولوجيا بروتاغوراس وفق تلك الفرضية وباستحضار تلك المقولات والرؤىٰ.

٢-١ في إبستيمولوجيا بروتاغوراس:

قلنا بأنَّ الأساس الدوكسوغرافي لهذا الموقف المنسوب إلىٰ بروتاغوراس، أي القول بالشكية، مستمدٌ من ذلك المقول الذي نسبه إليه أفلاطون في محاورته «ثياتيتوس» الذي يرفع الإنسان إلىٰ مرتبة المعيار. وَبَيِّنٌ أنَّ ذلك المقول غامض ويطرح استشكالًا كبيرًا في كيفية تحديد مدلوله. غير أنَّ حاصل البحث في تفكيك دلالته تراوح بين تكرار التأويل الأفلاطوني، وبين محاولة مغايرة ذلك التأويل بفهم دلالة لفظ الإنسان في ذلك المقول بوصفه يعني الإنسان النوع لا الإنسان الفرد.

إلا أنَّ الفرضية التي نشتغل بها، أي قراءة مقولات بروتاغوراس وفق شرط التحول الذي جرىٰ في الاجتماع السياسي وقتئذ، تفتح أمامنا إمكانية تأويلية مغايرة، للقراءة التقليدية التي تؤول بدال الإنسان إلىٰ معناه الفردي الذي يلغي إمكانية الحقيقة. كما نغاير بتلك الفرضية القراءة المعاصرة التي حاولت فهم ذلك الدال بوصفه يعني الإنسان/ النوع لا الفرد.

فلنفصل:

٢-١-١ في دلالة مقول الإنسان كمعيار: نقد الدلالة علىٰ الفرد

في سياق الحوار مع ثيودوروس ينسب سقراط لبروتاغوراس فكرة الإنسان كمقياس حيث يقول:

«إنَّ الإنسان هو مقياس جميع الأشياء، مقياس الأبيض والثقيل والخفيف وكل الانطباعات المماثلة؛ لأنَّ لديه المعيار الذي يحكم به عليها، ويعتقد أنَّ الأشياء تكون كما يحس بها، وبالتالي فرأيه في شأنها هو حقيقي، وهي موجودة بالنسبة إليه»[١].

ومن الملحوظ من سياق إيراد هذا المقول داخل نص محاورة «ثياتيتوس»، أنَّ الموضوع الذي استدل به علىٰ معيارية الإنسان هو تباين الانطباعات الحسية، ومنه استنتج التقليد التاريخي أنَّ المقصود بالإنسان في مقياس بروتاغوراس هو الإنسان الفرد لا الإنسان النوع. وبناء عليه، صار موقف بروتاغوراس دالًا ليس فقط علىٰ النسبية بل علىٰ الشكية؛ إذ إنَّ المعيارية تصير هنا غير قابلة لأن تؤسس مرجعًا يمكن أن يبتنىٰ عليه ثابت معرفي؛ حيث يتشتت المحصول بين الانطباعات الحسية التي تختلف من فرد إلىٰ آخر.

وتوكيدًا لهذا التأويل تم الاستحضار من أرسطو أيضًا، وخاصة قوله في «الميتافيزيقا» بأنَّ الذين ينفون أنَّ الأشياء لها في

(١) Platon, Théétète, 178b.

طبيعتها خاصيات البرودة والحرارة «يأخذون بمذهب بروتاغوراس»[١]. كما قوَّله[٢] في المتن ذاته (متن «الميتافيزيقا») عبارة: «يمكن إثبات أي شيء لأي شيء، ونفيه»[٣]. وهي المقولة ذاتها التي ينسبها ديوجين اللايرسي صراحة إلىٰ بروتاغوراس.

كما نجد أرسطو في المتن ذاته أيضًا يشرح مقول «الإنسان مقياس» بطريقة مقاربة لعدمية الحقيقة والقيم، والشك في موجودية الوجود. حيث يقول: «إنَّ قول بروتاغوراس: الإنسان مقياس جميع الأشياء، يعني بكل بساطة أنَّ ما يبدو لأي إنسان هو كذلك. وإذا كان هذا هو الحال، فالنتيجة أنَّ الشيء الواحد موجود وغير موجود في آن واحد، وشر وخير»[٤].

وإذا تأملنا المحاورة الأفلاطونية نلحظ أنَّ هذا المسار هو ما أراد أفلاطون إيقاع بروتاغوراس فيه. حيث لم تُبق فكرة تباين

---

(١) Aristote, Métaphysique 1047a4.

(٢) إذا أردنا الدقة في ضبط الإحالة، فلا بدَّ من التنويه إلىٰ أنَّ أرسطو ينسب معنىٰ إمكان إثبات أي شيء لأي شيء ونفيه إلىٰ «الذين يتبنون نظرية بروتاغوراس»، لكن هذا لا نراه مانعًا من القول بأنَّ أرسطو ينسب الفكرة أيضًا إلىٰ بروتاغوراس نفسه؛ حيث تتبعنا مختلف موارد الحديث الأرسطي عن هذا السوفسطائي في متن الميتافيزيقا؛ فلاحظناه يقدمه بهذا السمت النافي للحقيقة.
كما نلفت الانتباه إلىٰ أنَّ ديوجين اللايرسي (Diogène Laerce, Vies, IX, 51,) يورد ذلك المقول ناسبًا إياه صراحة إلىٰ بروتاغوراس.

(٣) Aristote, Métaphysique 1007b20-22

(٤) Aristote, Métaphysique 1062b13

الانطباع الحسي من فرد إلىٰ آخر، في مستوىٰ توكيد نسبية المدرك الحسي، بل طورتها إلىٰ فكرة نسبية التصور والاعتقاد، علىٰ نحو آل إلىٰ عدم وجود الحقيقة بإطلاق، حيث رهن مدركات العقل بانطباعات الحواس!

وهكذا تطورت فكرة نسب النسبية إلىٰ بروتاغوراس إلىٰ حد تحويلها إلىٰ موقف شكيّ عدميّ. وهو ما يلحظ خاصة عند الشارح ديديموس Didymus الأعمىٰ، وكذا عند سكستوس أمبيرقوس[1] الذي قدم بروتاغوراس بوصفه ينفي الحقيقة؛ لأنَّه جعلها مرهونة بالفرد، فصارت كل الآراء عنده حقيقية بالنسبة إلىٰ من يعتقدها.

وخلال القرون الوسطىٰ، وكذا في الكتابات التي أرخت للفكر الفلسفي اليوناني في العصر الحديث، اتخذ ذلك المقول الوارد في «ثياتيتوس»، عنوانًا بارزًا علىٰ المذهب السوفسطائي في كليته وليس فقط خاصًا ببروتاغوراس.

وقد استمر استثمار ذلك القول الوارد في «ثياتيتوس» حتىٰ القرن التاسع عشر، وكذا خلال القرن العشرين، كدال علىٰ نفي السفسطة لإمكان الحقيقة. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر قراءة المؤرخ الانجليزي غوتري W. C. K. Guthrie الذي يقول: «استبعد السوفسطائيون فكرة واقع دائم وراء الظواهر، ودافعوا عن

(١) Protagoras DK B1. La traduction suivie ici est celle de Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Paris, Gallimard, 1991, p. 664-758: "Les sophistes".

الموقف الظاهراتي، والنسبية، والذاتية»[١].

وعليه، يتبيَّن أنَّ الآخذين بالتأويل الأفلاطوني نجحوا في فرضه في مختلف لحظات تاريخ الفكر اللاحقة، معززين موثوقيته بنقولات أخرىٰ منسوبة إلىٰ بروتاغوراس في غير المتون الأفلاطونية، وخاصة قوله: «حول كل شيء ثمة خطابان اثنان متعارضان».

حيث فُهم هذا المقول -عبر وصله بالمقول السابق، أي «الإنسان معيار»- كنفي تام لإمكان الحقيقة؛ لأنَّه لا وجود لأي مستند للترجيح بين الرأيين المتعارضين. وهو التأويل الذي نجده صريحًا عند سينيكا[٢] عندما يشير إلىٰ أنَّ مدلول مقولة بروتاغوراس هو أنَّه يمكن لأي فرد أن يأخذ أي جهة في أي مسألة ويدافع عنها بنجاح مكافئ لدفاعه عن الجهة الأخرىٰ.

وتوكيدًا لهذه القراءة استحضر أيضًا مقولًا ثالثًا واردًا عند أوسيب، ينسب إلىٰ بروتاغوراس القول: «أما في ما يتعلق بالآلهة، فلا أستطيع أن أعرف إن كانت موجودة أو غير موجودة، أو طبيعة شكلها؛ فكثيرة هي العوائق التي تحول دون هذا العلم: غموض الموضوع، وقصر حياة الإنسان»[٣]. ومستمسك القراءة التقليدية في

(١) W. K.C. Guthrie, Les sophistes, trad. J.P. Cottereau, Alen.on, Payot, 1988, p. 55.

(٢) Seneca, epistulae morales.89.43.

(٣) Eusebius, Preparation of the Gospel, XIV 3, 7.

هذا المقول، هو أنَّه ينسب إلىٰ بروتاغوراس الموقف اللاأدري في شأن الألوهية.

وعليه، إذا أضيف هذا المنطوق اللاأدري إلىٰ المقولين السابقين، فإنَّ حاصل ذلك يؤكد صدقية التقليد المتداول في تأويل فكر بروتاغوراس، أي التقليد الذي ينسب إليه نفي الحقيقة والقول بالشكية. ومن ثمَّ يكون المعيار الوارد في المقول الأول دالًّا علىٰ الشكية المعرفية، وعليه يفيد لفظ الإنسان معنىٰ الفرد لا النوع.

فكيف إذن يمكن مجاوزة هذا التأويل الأفلاطوني والزعم بأنَّه خاطئ في فهمه للأطروحة البروتاغوراسية، مع أنَّه شاع في مختلف لحظات تاريخ الفكر معززًا بإسنادات دوكسوغرافية صريحة من أرسطو وديوجين اللايرسي وأوسيب؟

إنَّ شيوع هذا التأويل الأفلاطوني وصيرورته تقليدًا مستقرًا في تاريخ الفكر، لا يعني بالضرورة صدقيته؛ بل إنَّ ذلك الشيوع انعكاس لاستقرار صورة الصراع الفلسفي بين الفلاسفة والسوفسطائيين في الزمن اليوناني؛ الأمر الذي جعل من جاء من بعد يستلذ تقديم تلك الصورة المتهافتة للسوفسطائي لتسهيل مغالبته.

ورفضنا لهذا التأويل راجع بكل بساطة إلىٰ أنَّ القول بأنَّ الإنسان مقياس أو معيار جميع الأشياء، ليس له في المنطوقات المنسوبة إلىٰ بروتاغوراس ما يؤكد الدلالة الفردية. بل يمكن أن نستبعد أن يكون المعنىٰ المراد في ذلك القول هو وضع الفرد كمعيار؛ لأنَّ لازم ذلك نفي لمعنىٰ المقياس من أساسه، حيث

يؤول في النهاية إلىٰ إعدام إمكان المعيارية؛ لأنَّه يرهنها بانطباعات وأحاسيس فردية مختلفة ومتناقضة. ولذا يجوز التشكيك في صدقية القراءة الأفلاطونية؛ لأنَّه من المستبعد أن لا يتنبه بروتاغوراس إلىٰ خطورة مقولته تلك، إذا كان قد أرادها بالمعنىٰ الذي فهمه التأويل الأفلاطوني ومن سار مساره.

ثم لا بدَّ من الانتباه إلىٰ أنَّ ما يسمح أيضًا بالتشكيك في كون معنىٰ الإنسان لا ينصرف إلىٰ الفرد، هو أنَّ عبارة بروتاغوراس التي نقلها لنا أفلاطون فيها استعمال للفظ «انثروبوس Άνθρωπος»، وهو لفظ إغريقي إن جازت ترجمته بـ «الإنسان»؛ فله أيضًا ترجمة أخرىٰ أكثر إمعانًا في نفي الفردية، وهي «النوع الإنساني». وذاك يزيد في وثاقة نفي دلالة «أنثروبوس» علىٰ الفرد.

أما عن المقولات الأخرىٰ التي يُعزز بها التقليد التأويلي، كمقول تعارض الخطابين والموقف اللاأدري في شأن الألوهية، فلا يفيدان بالضرورة ما يريد التقليد التأويلي منهما إفادته. حيث إنَّ المقول الذي يشير إلىٰ احتمال أي مسألة لخطابين متعارضين، لا يلزم عنه انعدام إمكان الحقيقة ونفيها، كما يزعم التأويل التقليدي، كما لا يعني تساوي كل الآراء من حيث الصدقية؛ ولا أرجع السبب إلىٰ ما قاله جومبرز من أنَّ بروتاغوراس لا يتحدث في تلك العبارة عن «كل الآراء بل عن رأيين اثنين فقط»[1]، وإنما أرجعه إلىٰ سبب آخر أكثر قدرة علىٰ إيضاح دلالة

(١) جومبرز، ص٤٨٩.

المقول وهو أنَّه مجرد توصيف لواقع الجدل والتراكم المعرفي الفلسفي. ودليل ذلك أنَّ التوصيف نجده حاضرًا أيضًا عند معاصري بروتاغوراس الذين لاحظوا هم كذلك هذا المعطىٰ الثقافي الذي أسسه التراكم المعرفي السابق المثقل بالاختلاف، كما أسسه أيضًا اشتداد الجدل في الشأن العام مع الانتقال إلىٰ النظام الديموقراطي. والمقصود بهؤلاء المعاصرين: أوريبيد، وإيزوقراط، وأرسطوفان. حيث يقول أوريبيد علىٰ لسان أمفيون Amphion: «تجاه أي شيء، فإنَّ مَن يحسن الكلام يحسن إثارة الصراع بين الخطابات المتناقضة»[1]. كما ذكر الخطيب إيزوقراط[2] عند تعداده للمفارقات، مسألة الخطابين المتعارضين حول الموضوع ذاته. كما نلقىٰ الفكرة، بمنحىٰ آخر، في مسرحية السحب لأرسطوفان، خلال حديث ستربسياديس عن «المنطقين القوي والضعيف»[3] ومن الملحوظ في سياق النص المسرحي أنَّ تلك الفكرة لم ينسبها أرسطوفان لبروتاغوراس، بل المدهش أنَّه نسبها لسقراط!

وفائدة هذه الإحالات هي أنها تؤكد لنا أنَّ تلك الفكرة كانت متداولة بين معاصري بروتاغوراس؛ وذلك كنتيجة لما سبق أن

---

(١) Gomperz, ibid, p489.

(٢) Gomperz, ibidem.

(٣) انظر حوار ستربسياديس مع ابنه فيديبيديس في: «السحب»، م س، الترجمة العربية، ص٢٤.

أشرنا إليه في بدء تقديمنا للكتاب، عند الحديث عن أفول التفلسف الأيوني، حيث قلنا إنَّ اللحظة الثقافية أبرزت مشكلة نظرية بسبب تعدد الأطاريح الفلسفية وتناقضها وتنابذها في مختلف الموضوعات.

وحتىٰ إذا أخذنا بالوارد في الدوكسوغرافيا، أي ذلك المقول المنسوب إلىٰ أودوكس[1] القائل بأنَّ «بروتاغوراس هو من ابتدع المنطق القوي والمنطق الضعيف»، فإنَّ ذلك لا يفيد بالضرورة المعنىٰ المقصود إلصاقه بالسفطسة. بل هذا المقول وكذا مقول إمكان خطابين متناقضين في شأن أمر واحد، يحتمل جدًّا أنَّه توصيف لواقع الفكر والاجتماع السياسي، وليس تقريرًا لقاعدة إبستيمولوجية، فضلًا عن شيوعه كفكرة. أما عن حضوره في السياق السوفسطائي فالاحتمال الراجح عندنا هو أنَّه دال علىٰ توجيه منهجي للتمرن علىٰ الجدل الخطابي.

أما المقولة الثالثة، أي اللاأدرية في شأن مسألة الألوهية، فلا تلزم عنها اللاأدرية في الشأن الإنساني والفيزيقي. ودليلنا علىٰ ذلك أنَّ هذا الموقف اللاأدري كان متداولًا عند فلاسفة سابقين، دون أن يؤول بهم إلىٰ نفي الحقيقة في كليتها.

هذا فضلًا عن أنَّ منطوقات محاورة ثياتيتوس -وفق ما أشرنا

(١) نجد هذا القول منسوبًا إلىٰ أودوكس عند ستيفانوس البيزنطي:

STEPHANUS BYZANTIUS, Elements fr. 4 VI 78 Gisinger.

من قبل- غير متوافقة تمامًا مع محاورة أفلاطونية أقدم منها، وهي تلك الموسومة بـ «بروتاغوراس». ومن لحاظ الترتيب الزمني يمكن القول بأنَّ هذه المحاورة أوثق في التعبير عن فكر بروتاغوراس من محاورة ثياتيتوس[1]؛ وفيها[2] يقدم أول السوفسطائيين بوصفه معلمًا وخطيبًا ذا مواقف فكرية واثقة. بينما في محاورة «ثياتيتوس»، يقدمه أفلاطون بصورة مغايرة، صورة تؤول إلىٰ تعريفه بوصفه لا يرىٰ أي مائز بين الحقيقة والخطأ. وعليه، يكون أول خدش في موثوقية التأويل الكامن في محاورة «ثياتيتوس» حاصلًا من محاورة «بروتاغوراس».

ولا مسوغ للاستفهام:

إذا كان بروتاغوراس الحقيقي هو ذاك الكامن في المحاورة الأقدم، فلماذا لم تستمر سوىٰ صورته التي رسمها أفلاطون في ثياتيتوس، أي تلك المحاورة المتأخرة؟! إذ قد أوضحنا سابقًا بأنَّ السبب يكمن في كيفية تأسيس الأنموذج الفلسفي اليوناني بعد لحظة سقراط، حيث نرىٰ أنَّ استمرارية الصورة التي رسمتها محاورة

(١) يشير جومبرز إلىٰ أنَّ أفلاطون يتحدث في محاورة بروتاغوراس كما لو كان هذا الأخير ما زال علىٰ قيد الحياة. وهذه الملحوظة التي استحضرها المؤرخ الألماني جومبرز (ص٤٨٥) نرىٰ أنها حتىٰ لو لم تكن صحيحة، فإنَّ فيها ما يفيد في توكيد صدقية الموقف المنسوب إلىٰ بروتاغوراس، حيث إنَّه إن لم يكن حيًا فإنَّ أفلاطون راعىٰ عند نسبة المواقف إلىٰ بروتاغوراس أنَّ في أثينا كثيرًا ممن عاصروه وسمعوا منه مباشرة.

(٢) أقصد في محاورة «بروتاغوراس».

ثياتيتوس راجعة إلىٰ أنها الأليق بسياق المعركة التي نشبت بين الفلسفة الأفلاطونية وتابعيها من جهة وبين الفلسفة السوفسطائية من جهة ثانية.

ونتيجة لهيمنة أفلاطون وقوة حضوره الفلسفي، وبما أنَّ التقليد الأرسطي اللاحق قام هو أيضًا علىٰ نظرية الحد الماهوي السقراطي، مثله مثل التقليد الأفلاطوني[1]؛ فقد وجدت مختلف التوجهات الفلسفية التقليدية القديمة، أي سواء تلك التي انتهجت المنزع الأفلاطوني، أو تلك التي انتهجت المنزع الأرسطي في الصورة السوفسطائية كما رسمها أفلاطون في «ثياتيتوس» مناسبة لإقامة التعارض بين الفلسفة وما يناقضها، فاستمرت تلك الصورة في غفلة من لحاظ البحث الذي فقد، منذ البداية، النصوص الأصلية للسوفسطائيين، حيث لم تتبق سوىٰ أقاويل خصومهم.

ولكن علىٰ الرغم من ذاك الفقد، فإنَّ هذه الموازنة الأولية بين هاتين المحاورتين الأفلاطونية تفيد بأنَّ حتىٰ تلك الشواهد التي نسبها أفلاطون إلىٰ بروتاغوراس، أعني تلك التي أقيم عليها الدليل علىٰ أنَّه فيلسوف ذو رؤية إبستيمولوجية نسبية شكية، يعتورها ما يخلخلها.

---

(١) نذهب في تحليلنا للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية علىٰ أنهما -رغم اختلافهما- قامتا علىٰ نظرية الحد الماهوي السقراطية. أما الفارق الجوهري بينهما فيما يخص الماهية فهو أنَّ أفلاطون جعلها كينونة واقعية مفارقة، بينما قال أرسطو بمحايثتها.

ونضيف إلىٰ ما سبق أنَّ ملحوظات بروتاغوراس في اللغة ونزوعه نحو التقعيد الأخلاقي والاجتماعي[1] فيها ما يسمح لنا بأن نشكك في صدقية التأويل التقليدي الذي يتمثل هذا السوفسطائي بوصفه نافيًا للحقيقة، ومدمرًا لمعياريتها بِرَهْنِهَا بالفردي.

لكن هل يعني نقدنا للتأويل الفردي لدلالة الإنسان كمعيار أنَّنا نأخذ بنقيضه، أي تفسير اللفظ بدلالته علىٰ النوع؟

٢-١-٢ في دلالة مقول الإنسان كمعيار: نقد الدلالة علىٰ النوع

ما مقصود بروتاغوراس بقوله «الإنسان مقياس جميع الأشياء»؟

إنَّ المعبر الأقرب منالًا لتأسيس مسلك لمجاوزة التأويل الأفلاطوني هو القول بأن لفظ الإنسان الوارد في المقول المنسوب إلىٰ بروتاغوراس يعني الإنسان النوع لا الإنسان الفرد. وهو المعبر الذي سار فيه عدد من الباحثين، نقتصر هنا علىٰ دراسة أشهرهم، أي المؤرخ الألماني ثيودور جومبرز، الذي يتحدث بوثوق لافت قائلًا بأنَّ «ما تبقىٰ من شذراته [يقصد بروتاغوراس] تكفي للتوكيد علىٰ أنَّ الشكية المطلقة لم تكن أبدًا -مهما قيل- أساس فكره»[2].

وفي سياق تفكيك دلالة مقول «الإنسان مقياس جميع الأشياء»، يرىٰ جومبرز أنَّ له دلالتين اثنتين هما:

---

(١) سنبيِّن ملامح هذا التقعيد في ما يتلو.

(٢) Gomperz, ibid, p488.

- إما أن يكون الإنسان مقياسًا لوجود الأشياء.
- أو مقياس خاصياتها.

والمعنىٰ الذي يدافع عنه جومبرز هو المعنىٰ الأول، أي إنَّ الإنسان مقياس لوجود الأشياء فقط[١].

لكننا نرىٰ جومبرز ينتهي إلىٰ موقف غير مختلف مع أفلاطون، في تعيين وسم الموقف النظري المضمن في مقول بروتاغوراس من الناحية الإبستيمولوجية. حيث يقول بأنَّ السوفسطائي يعبِّر عن نظرية معرفية تجريبية لا عن نظرية عقلانية. إذ بهذا نراه يلتقي مع التأويل الأفلاطوني الذي تأول هو أيضًا نظرية الإنسان كمعيار بوصفها نظرية تجريبية ترجع المعرفة إلىٰ محصول الإدراك الحسي.

والاختلاف الوحيد هو أنَّ جومبرز يرىٰ بأنَّ أفلاطون أخطأ عندما مَدَّدَ تأويل هذه النظرية الحسية في المعرفة إلىٰ حد الشكية، جاعلًا من بروتاغوراس ناطقًا بكون الحقيقة مرهونة بالإحساس الذاتي الفردي، ومن ثمَّ فليس ثمة حقيقة موضوعية. بينما يرمي بروتاغوراس، حسب جومبرز، إلىٰ القول بالنسبية لا الشكية؛ لأنَّ لفظ الإنسان في عبارة المقياس، لا يدل علىٰ الإنسان/الفرد. والدليل علىٰ ذلك -حسب جومبرز- هو أنَّ اللفظ ورد في مقابل «جميع الأشياء»، والحال أنَّ الإنسان الفرد لا يستقيم في هذه

(١) انظر تحليله لهذه الدلالة:

Gomperz, ibid, pp478-480.

المقابلة، بل الذي يستقيم هو «الإنسان عامة»[1]، إذ به يمكن تسويغ إرجاع معيارية «جميع» الأشياء إلىٰ «جميع» الناس. حيث يتقابل الكلي مع الكلي.

وعليه، يصر جومبرز علىٰ أن ينفي نسبة معيارية الإنسان الفرد إلىٰ بروتاغوراس. وفي سياق المقارنة، يقول بأنَّ الذي يجوز نسبة هذا الموقف إليه ليس بروتاغوراس بل «أريستيب Aristippe وخلفاؤه»[2]. وفي هذه الإحالة التي قدمها جومبرز طعن ضمني في أفلاطون، إذ إنَّ أريستيب هذا هو تلميذ سقراط. لكننا لا نرىٰ هذا الطعن قابلًا لأن يكون موجهًا ضد أفلاطون باعتبار اشتراكه مع أريستيب في التلمذة علىٰ سقراط -أي خصيم السوفسطائيين الأول حسب المتن الأفلاطوني-؛ لأنَّ أشهر نعت لأريستيب[3] في التراث الفلسفي هو أنَّه صار سوفسطائيًا[4] من بعد تتلمذه علىٰ سقراط، ومن ثمَّ نرىٰ استشهاد جومبرز به ضدًا عليه لا له!

لكن من الأمانة القول بأنَّ ذلك ليس هو الاستدلال الوحيد الذي استعمله جومبرز، بل لتوثيق تأويله استعان بمستند

---

(١) Gomperz, ibid, p478.

(٢) Gomperz, ibid, p479.

(٣) مؤسس المدرسة القوريناثية، والنسبة في وسم المدرسة مأخوذة من قورينا Cyrène، وهي مدينة برقة في ليبيا، حيث استقر أريستيب.

(٤) بطبيعة الحال نقول هذا ضدا علىٰ جومبرز، أي كاختبار لموقفه الاستدلالي من داخله، أما نحن فنرىٰ أن سقراط سوفسطائي.

فورفوريوس الذي عين الجهة التي قصدها بروتاغوراس بكتابه. هذا، وإن كنَّا نراها استعانة غير مفيدة في دعم هذا التأويل.

كيف ذلك؟

معلوم أنَّ المقول مقتطع من كتاب بروتاغوراس الموسوم بعنوان «في الوجود»، ومعلوم أيضًا في الشواهد الدوكسوغرافية أنَّ من بين العناوين التي قيل بأنها وسومات لذلك المتن عنوان «الخطابات المتهافتة». les Discours terrassants، الأمر الذي يفيد بأنَّه نص سجالي موجه ضد خطاب معرفي سائد ينعته بروتاغوراس بالتهافت. وبناء علىٰ شهادة فورفوريوس، يستحضر جومبرز بأنَّ مقصود بروتاغوراس بالخطابات المتهافتة هو الخطاب الفلسفي الإيلي[1]. ويشدد علىٰ أنَّ تعيين الجهة التي خاطبها بروتاغوراس مفيد لتأسيس فهم مقوله ذاك.

ولست أشكك في شهادة فورفوريوس، إذ لها مصداقيتها؛ لأنَّ نصَّ كتاب بروتاغوراس كان متداولًا بنسخته الكاملة، في زمنه؛ إذ نجده يشير -حسب الوارد عند أوسيب- إلىٰ أنَّه وقع صدفة علىٰ «مقطع من كتاب بروتاغوراس «في الوجود»، حيث وجده يستعمل أدلة ضدًا علىٰ أولئك الذين يقولون بأنَّ الوجود واحد»[2].

---

(١) Gomperz, ibid, p478.

(٢) Porphyry, from Book? of the 'Lecture on Literature, in Eusebius, Preparation of the Gospel χ3.

ومعلوم أنَّ أولئك الموحدين الأنطولوجيين هم الإيليون. وعليه، نرىٰ لجومبرز مستمسكًا مهمًا، لجعل شهادة هذا الدوكسوغرافي ذات صدقية من حيث تعيين الجهة التي كان يخصها بروتاغوراس بنقده. لكننا لا نؤسس علىٰ هذه الصدقية في الشهادة صدقية الفهم الذي قدمه جومبرز لذلك المقول. حيث إنَّ فرضية كون المتن نقدًا للفلسفة الإيلية لا نراها تسهم في فهم تلك الشذرة الوجيزة التي تبقت منه بالمنحىٰ الذي انساق فيه جومبرز. وآية ذلك أنَّ مقول «الإنسان مقياس جميع الأشياء» ترد فيه كلمة «الأشياء» بالجمع بينما يقول الإيليون بالوحدة المطلقة. ولا يتحدثون عن الأشياء بالجمع، بل عن ال«إيون» بوصفه وجودًا متصفًا بالوحدة والثبات. أجل إنَّ استعمال الأشياء بالجمع مغايرة صريحة للموقف الإيلي، لكن هذه المغايرة لا نرىٰ لها أي لزوم لحمل دلالة لفظ الإنسان علىٰ الجمع النوعي لا علىٰ المعنىٰ الفردي. بل العكس هو الصحيح، إذ لا تتحقق المغايرة الفعلية للأطروحة الإيلية إلا بالتوكيد علىٰ أنَّ الإنسان/الفرد لا النوع؛ إذ بالفرد ننفتح أكثر علىٰ التعدد والتكثر والتغير، أي ننفتح علىٰ منحىٰ أكثر تضادًا مع الإيلية. وعليه، نرىٰ أنَّ الارتكاز علىٰ كون النص مضادًا للإيليين يفيد عكس أطروحة جومبرز، فيؤول لفظ الإنسان إلىٰ الدلالة علىٰ الفرد لا علىٰ النوع.

كما أنَّ قراءة جومبرز ساقطة في التباس آخر، يكفي لإبرازه أن نسائلها:

كيف يكون القول بأنَّ الإنسان المعيار هو الإنسان/ النوع، بينما يكون محصول إبستيمولوجيا المعيار هو توكيد الشكية؟

أليس الإنسان/ النوع مقولًا كليًا يبرر الخلوص إلىٰ موقف معرفي غير نسبي؟

فكيف تلتقي النسبية الشكية مع كلية النوع التي تؤسس لكلية المعيار؟

لكن إذا نفينا محصول القراءة التقليدية القديمة التي هيمنت علىٰ تاريخ التأويل الذي عومل به بروتاغوراس كقائل بمعيار الإنسان/ الفرد، وإذا كانت القراءة المغايرة لهذا التقليد، أي تلك التي قدم بها جومبرز بروتاغوراس بوصفه القائل بمعيار الإنسان/ النوع لم تقنعنا، فأي بديل يتبقىٰ لتأسيس الفهم؟ وما المخرج التأويلي المقارب للموقف البروتاغوراسي؟

قبل أن نجيب عن هذا الاستفهام لنتناول آخر التأويلات التي قاربت النظرية البروتاغوراسية، أعني التأويل البرجماتي، حيث سنؤسس علىٰ مغايرتنا له مخرجًا تأويليًا لإشكالية دلالة المقول.

٢-١-٣ في دلالة مقول الإنسان كمعيار: نقد التأويل البرجماتي

من محدثات تأويل السوفسطائية في زمننا المعاصر ظهور قراءة برجماتية سار في مسارها عديد من الباحثين الذين حاولوا إعادة الاعتبار إلىٰ السوفسطائيين من مدخل التوكيد علىٰ أنَّ الزمن الفكري القديم الخاضع لهيمنة التجريد النظري لم يكن مؤهلًا لفهم دلالة وقيمة فكرهم.

ومحصول هذه القراءة البرجماتية هي الرفع من شأن بروتاغوراس إلىٰ مقام أرقىٰ من أفلاطون، بوصفه فيلسوفًا أدرك محورية الإنسان، وأهمية ملاحظة الواقع المتحرك لتفكيك إشكالية المعرفة. وفي هذا السياق نجد جورج كيرفيرد George B. Kerferd[1] يقارن بين الأنموذج/ البراديغم الفلسفي الأفلاطوني وبين الأنموذج/ البراديغم السوفسطائي، مشيرًا إلىٰ أنَّ الأول يتنافىٰ بمثاليته المفارقة مع الممارسة العلمية؛ لأنَّه يتعلق بحقيقة ثابتة غير متحركة مع العمل وتحولات الواقع وصيرورته، بينما كان الأنموذج/البراديغم السوفسطائي المزامن له، أقدر علىٰ فهم اشتراطات زمنه، والتجاوب معها بمنطق عملي. حيث أدرك السوفسطائي طبيعة العلاقة الإشكالية بين الذاتي والموضوعي في تكوين المعرفة، بينما ترفع أفلاطون علىٰ الواقع، فلم يره سوىٰ «أيقونة *eikôn*»؛ *أي مجرد نسخة محاكية لواقع حقيقي ماورائي، ومن ثمَّ نفىٰ أن يكون هذا الواقع الذي نعيشه مستحقًا لأن «يكون موضوعًا للمعرفة»[2]!*

وفي سياق إيضاح مقولة بروتاغوراس «الإنسان مقياس جميع الأشياء»، يقول الفيلسوف البرجماتي شيلر F. S. C. Schiller بأنَّ بروتاغوراس لم يقصد تقديم معيار للحقيقة، بل «اختار صورة

---

(١) راجع تقديم كتاب كيرفرد وخاتمته:

G. B. KerferdÙ The Sophistic MovementÙCambridge University Press (1981).

(٢) George B. Kerferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, Paris, Vrin, 1999, p. 247.

غامضة من أجل الإشارة إلىٰ العاملين الذاتي والموضوعي في المعرفة الإنسانية ومشكلة العلاقة بينهما»[1].

كما سار الفيلسوف الفرنسي أوجين دوبريل في تأويله لمقولات بروتاغوراس مسار القراءة البرجماتية، لكن دون السقوط في نسبة فلسفة فردانية إليه، حيث رأىٰ في هذا السوفسطائي بأنَّه «كان أقل فردانية»[2]، وأكثر اجتماعية من حيث النزوع من أي مفكر من المفكرين القدماء، بل إنَّه أول المفكرين السوسيولوجيين[3]، وبرجماتيته كانت تعني أنَّ «معيار» التفاضل بين الأفكار والمعارف هو «درجة قيمتها العملية»[4]. وفي هذا السياق يُموضع دوبريل فكر بروتاغوراس في سياق المخالفة مع فكر الثبات، أي الفكر البرمنيدي الإيلي. وبهذا نراه يلتقي في هذه الحيثية مع التأويل الأفلاطوني، حيث نرىٰ في ثياتيتوس تقريبًا لبروتاغوراس من هيراقليط.

---

(١) F.C.S. Schiller, + From Plato to Protagoras ;, dans Id., Studies in Humanism, Londres, MacMillan, 1907, p. 33.

(٢) Dupréel .E., Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Neuchâtel: Ed. Griffon 1948.pp19-20.

(٣) من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّه ليس المقصود بمعنىٰ المفكر السوسيولوجي هنا تلك الدلالة المعطاة له بعد تأسيس علم الاجتماع، بل المعنىٰ المراد بالسوسيولوجي هو ذاك الذي يعاير الفكر بالواقع المجتمعي، ويجعل قيمته مشروطة بإجرائيته في واقع الاجتماع.

(٤) DUPRÉEL. E., Les Sophistes, ibid, p22.

ومقصود القراءة البرجماتية أنَّ بروتاغوراس نقل مبحث الحقيقة من سؤال الفكر والكينونة إلىٰ سؤال العمل والمنفعة (أو المعرفة الأداتية). ولهذا التأويل البرجماتي بعض ما يمكن أن يسنده، لنتأمل مثلًا قول بروتاغوراس عندما حدد الغاية من التعليم السوفسطائي بأنَّها تأهيل المتعلم «لأن يحسن يومًا ما إدارة بيته، ولكي يكون مفيدًا في إدارة الشأن العام، فيستطيع أن يناقش ويدير شؤون المدينة»[1].

ألسنا نلاحظ في مقوله هذا أنَّ مسألة المنفعة أو الفعالية حاضرة بقوة في تحديد مقصد التعليم؟

أجل إنَّ الأمر كذلك، غير أنَّ هذا لا يعني -في تقديري- جواز اعتبار السوفسطائية نزعة برجماتية، وإلا سيصح أن نلتقط من كل فيلسوف نصًا يرد فيه لفظ الفائدة والمنفعة لندرجه في سلك البرجماتيين.

لكن رغم ذلك، فهذا اللحاظ الذي تبلور في التأويل البرجماتي المعاصر له قيمة من حيثية أخرىٰ، وهي التنبيه إلىٰ ما أسميه بخصيصة النظر السوفسطائي كعقل عملي لا عقل نظري، وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ مفتاح فهم سر الخلاف الأفلاطوني معه.

لكن كيف يكون «العقل العملي» مدخلًا منهجيًا يفيد في

---

(١) Platon, Protagoras, traduit et présenté par Victor Cousin, Barcelone, Mille et une nuits, 2006, 318d. Ou Protagoras DK AV, trad. Dumont.

فهم دلالة المقولات السوفسطائية؟

٢-١-٤ في دلالة مقول الإنسان كمعيار من منظور فرضية العقل العملي:

إنَّ مقول الإنسان معيار ينبغي أن نصلها بواقع الاجتماع السياسي الذي أخذ في اللحظة السوفسطائية في التحول نحو الدمقرطة بما تعنيه من مركزية الإنسان في إنتاج القرار الجمعي. حيث صارت الحقيقة في الاجتماع السياسي الديموقراطي لا مرجع لها سوىٰ الإنسان ومختبر الاجتماع بما يعنيه من مجال لتحقق الفعالية.

وهذا لا يعني نفي النسبية المعرفية، بل هي حاضرة في النظر العملي السوفسطائي البروتاغوراسي؛ ولكنها في تقديري لا تبلغ مبلغ الشكية المطلقة.

كما أنَّ صورة الخلاف بين السوفسطائي و«الفيلسوف» كما رسمها أفلاطون، أي ممايزته بينهما بوصف الثاني طالبَ الحقيقة، بينما شاغل الأول الانتصار في الحجاج الجدلي، هي رغم كونها صورة مقصودة لتسفيه السوفسطائي بجعله ضديدًا للفيلسوف، فإنَّ فيها مقدارًا من الصدقية ينبغي الانتباه إليه؛ وهو أنَّ النزوع العملي للسوفسطائي جعله موصولًا بالإشكالية الثقافية للمجتمع الديموقراطي وليس بالإشكالية النظرية المفصولة عن الشأن العملي.

وعليه، فإنَّ السوفسطائي لم يكن قصده إعدام الحقيقة، بل

التأسيس لإمكانها في سياق الاجتماع، وهو تأسيس مغاير تمامًا للإيليين الذين، يقول فورفوريوس بأنَّ متن بروتاغوراس كان نقدًا موجها لأطاريحهم. أجل لقد كانت السوفسطائية في تقديري أكثر إدراكًا من خصومها لمقتضيات الاجتماع السياسي الإغريقي. وكأنها استبقت منطق الفكر السياسي، فأدركت أنَّ تحديد مرجع ثابت مفارق للحقيقة هو اغتيال لإمكان الديموقراطية. فلا إمكان للاجتماع الديموقراطي دون جعل الحقيقة محل فرز بالحوار والحجاج. غير أنَّنا إذ نقول ذلك، فإنَّنا ننوِّه أيضًا إلىٰ أنَّ إشكالية الحقيقة ليست مركزية في النظر العملي البروتاغوراسي؛ بل هي حاصلة بالتبع لمسألة النظر في مركزية الإنسان والحوار الحجاجي في إدارة اختلافات الشأن الاجتماعي. وعليه، فمقول «الإنسان كمعيار» ليس مقصوده هو الإنسان الفرد، وليس مرماه هو نفي الحقيقة؛ بل المقول منطوق العقل العملي، الذي لا يرتبط بهاجس البحث النظري في إشكالية المعرفة والحقيقة، بل هاجسه هو فهم الواقع وتعيين آليات النجاح في مواجهة تحدياته.

كما لا أرىٰ مقولة «الإنسان مقياس جميع الأشياء» دالة علىٰ الإنسان/ النوع؛ لأنَّ بروتاغوراس لم يكن قصده تحديد ماهية عامة للكائن الإنسان وموضعتها في مقام المعيار الذي يرجع القياس إليه. فهذا مبحث يخص العقل النظري لا العملي. وإنما قصديته هي الإشارة إلىٰ الوضعية الإشكالية لسؤال معيار الحقيقة. ومن ثَمَّ

فالإشارة إلىٰ الإنسان كمعيار تحليلٌ دقيق للحالة الثقافية والسياسية الإغريقية:

فعلىٰ المستوىٰ الثقافي كان بروتاغوراس واعيًا بشدة تناقض الفهوم الفلسفية التي قاربت الأسئلة الكبرىٰ التي تخص الكوسمولوجيا والأنطولوجيا وما يتصل بهما من مسائل لاهوتية. فكان موقفه هو أنَّ الحاصل المعرفي يدل علىٰ أنَّ الإنسان هو المقياس، أي إنَّ ذلك الاختلاف دليل علىٰ صعوبة الحسم في تلك المسائل.

كما أنَّه تشخيص دقيق للحالة السياسية أيضًا، حيث إنَّ الواقع الإغريقي في انتظامه الديموقراطي أظهر بوضوح أنَّ الإنسان هو المقياس؛ إذ إنَّ الذي يحدد الآراء والتوجهات هو الإنسان في جدل حواره واختصامه.

وبهذا يتضح أنَّ مفتاح فهم دلالة المواقف الفكرية للسوفسطائيين هو استحضار الشرط الواقعي المتمثل في الاجتماع السياسي. ولا أستغرب أن يتجاهل -حتىٰ لا أقول يجهل- أفلاطون هذا الاستحضار، فهو الذي كان يفاخر بأنَّ الفيلسوف لا يدرك شؤون مدينته، كان عليه أن يفتخر أيضًا بأنَّه لم يفهم دلالة السوفسطائية؛ لأنها فلسفة ذات لحاظ لصيق جدًّا بإشكالات المدينة وشؤونها!

لكن هذا لا يعني أنَّ بروتاغوراس لم يكن في نظريته الإبستيمولوجية نسبي النزوع، بل إنَّ النسبية يمكن أن نجد لها

ملامح متعددة في التصورات والأقاويل المنسوبة إليه، ولكننا لا نرىٰ تلك النسبية موقفًا معرفيًا عامًا، كما أنها لا تصل إلىٰ درجة الشكية بمدلولها الفلسفي الإطلاقي. والدليل علىٰ ذلك أنَّ في داخل المتن الأفلاطوني نفسه نجد بروتاغوراس يتحدث بوثوق يناشر المعتقد بالشكية المطلقة، أو بالنسبية المفتوحة علىٰ موقف لا أدري شامل.

- ٣ -

بروتاغوراس ومسائل العقل العملي

الدين واللغة والأخلاق والسياسة

٣-١ في المسألة الدينية:

ذاك قول في شأن الموقف الإبستيمولوجي لبروتاغوراس. أما المسألة الدينية، فالظاهر أنَّه خصها ببحث مفصل؛ إذ يُنسب إليه كتاب موسوم بعنوان «في الآلهة»، وهو الكتاب الذي يقول -أوسيب- بأنَّه تم الحكم بإحراقه في أثينا. ولكن لا سند يوثق هذه الواقعة. لكن إن صح وقوعها، فإنَّه يمكن أن يستفاد منها أنَّ الكتاب كان صادمًا للعقل الديني الإغريقي. نقول ذلك بلغة الاحتمال؛ لأنَّ نصَّ الكتاب ضاع ولم يتبق منه سوىٰ شذرة واحدة فقط. هي تلك التي أشرنا إليها بوجازة في حديثنا عن المقولات التي تم بها تعزيز التأويل التقليدي لإبستيمولوجيا بروتاغوراس. وبَيِّن أنَّ نصَّها ليس فيه أي معطىٰ اعتقادي، وإنما توقف لاأدري.

فلنبحث ذلك النص بشيء من الإيجاز.

انتهاجًا لنمط العقل العملي، يشير بروتاغوراس في الشذرة

الواردة عند أوسيب إلىٰ أنَّ الموضوع الذي يهتم به هو الإنسان، أما «في ما يتعلق بالآلهة، فلا أستطيع أن أعرف إن كانت موجودة أو غير موجودة، أو طبيعة شكلها، فكثيرة هي العوائق التي تحول دون هذا العلم: غموض الموضوع، وقصر حياة الإنسان»(١).

وهنا لا بدَّ من التنويه إلىٰ أنَّ هذه الشذرة صارت هي أيضًا في القراءات المعاصرة، مثل مقول الإنسان كمعيار، تتنازع دلالتها فهوم الباحثين الذين تناولوها بالبحث والشرح(٢). وهي في الحقيقة مفتوحة علىٰ أكثر من تأويل.

---

(١) ثمة اختلاف في إيراد هذه الشذرة، حيث قارناها عند الوارد عند ديوجين اللايرسي؛ فلاحظنا استبعاد فكرة طبيعة شكل الآلهة. غير أنَّنا ترجمنا الشذرة بحسب منطوقها الوارد في رواية أوسيب:

EUSEBIUS, Preparation of the Gospel, XIV 3, 7.

(٢) من بين القراءات الجريئة لتلك الشذرة قراءة جومبرز الذي يزعم أنَّ ثمة استعمالًا واعيا في مقول بروتاغوراس للفظ «المعرفة» Savoir علىٰ نحو يكشف عن ممايزته عن لفظ الاعتقاد. حيث يرىٰ جومبرز أنَّ لفظتي «معرفة» و«اعتقاد» كانا متمايزين «بقدر من الدقة يقارب التمييز الذين لدينا نحن اليوم».

Gomperz, ibid, p471.

واحتراسنا من هذه القراءة راجع إلىٰ أنَّ جومبرز نراه جاوز تلك الممايزة إلىٰ إسقاط دلالات في إبستيمولوجيا الاعتقاد الديني لا نرىٰ لها تبلورًا صريحًا في الزمن الإغريقي. حيث يذهب إلىٰ حد تقريب بروتاغوراس من إرنست رينان الذي كتب في أواخر حياته، وبالضبط في (عام ١٨٩٢): «إنَّنا لا نعرف. هذا هو ما نستطيع قوله بوضوح حول ما وراء النهاية. لا ننكر ولا نثبت أي شيء، وإنما نأمل».

Gomperz, ibid, p477.

أما من جهتنا، فإنَّنا نرىٰ أنَّ الاقتراب من دلالتها قائم علىٰ استحضار فرضية العقل العملي. ومن ثمَّ نستبعد أن تكون قصدية بروتاغوراس هي تقديم بحث في مسألة الألوهية من حيثية نفي الاعتقاد بالآلهة، إذ نراه يتكلم عن حدود المعرفة بها. وفي هذا نلتقي مع لوبيك Christian Auguste Lobeck - الذي أشار إلىٰ أنَّ اتهام بروتاغوراس بالإلحاد لم يكن إلا بسبب «إنكاره أن يكون الإله قابلًا لأن يعرف بالعقل»[١]. بمعنىٰ أنَّنا نميل هنا إلىٰ الاحتمال بأنَّ بروتاغوراس قدَّم موقفًا لاأدريًا، وليس نفيًا قاطعًا لوجود الألوهية. وفي هذا السياق يأتي كلامه عن أنَّ الإدراك الحسيَّ عاجز عن توصيلنا إلىٰ معرفة الآلهة؛ بسبب كونها غير قابلة للرؤية، وتوكيده علىٰ وجازة الحياة، التي تفيد محدودية زمن العيش؛ ومن ثمَّ محدودية المحصول المعرفي المتحصل في ذلك الزمن الوجيز.

٣-٢ في المسألة اللغوية:

إنَّ الفرضية التي اشتغلنا بها سابقًا، أي إنَّ بروتاغوراس يحركه منطق العقل العملي لا النظري، نجد مصداقها في نوعية اهتماماته. إذ فضلًا عن موقفه اللاأدري من المسألة الدينية،

---

(١) انظر:

Gomperz, ibid, p476.

وفكرة اتهام بروتاغوراس بالإلحاد بسبب كتابه «في الآلهة» واردة عند أوسيب في:

EUSEBIUS Preparation of the Gospel xiv 3, 7.

وتوكيده علىٰ محدودية القدرة المعرفية البشرية، وبالتالي توجيهه لاستعمال هذه القدرة في بحث المسألة الإنسانية، نجد في النصوص الفلسفية القديمة إشارات إلىٰ اهتمامه بمسائل لغوية وأخلاقية وسياسية.

ومن نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ هذه المسائل الثلاث موصولة بطبيعة الاجتماع السياسي ومستجداته علىٰ مستوىٰ الانتقال إلىٰ النمط الديموقراطي؛ ذلك لأنَّ أهم أساس في هذا النمط هو استعمال اللغة في الحجاج السياسي. ولذا كان تعليم الخطابة ممارسة رئيسة في عمل بروتاغوراس، ولعل تعليمه لهذا الفن خلص به إلىٰ تركيز البحث في المسألة اللغوية لفهم ماهية الخطاب البليغ المقنع.

وإذا أردنا تقريب الدور الذي لعبه بروتاغوراس في بناء اللغة اليونانية، فيجوز لنا أن نقول إنَّه كاد أن يبلغ الدور الذي لعبه سيبويه في بناء علم اللغة العربية، أي بشيء من التجوز يمكن القول إنَّ بروتاغوراس هو سيبويه الإغريق. وإذ نقول ذلك، فذاك قصدًا لكي ننوِّه إلىٰ ذلك الجانب الذي قلما اعتني به في درس فكر هذا السوفسطائي، وهو ريادته في تأسيس النحو اليوناني.

وقد حفظ لنا تاريخ الفكر ما يدل علىٰ أنَّ بروتاغوراس خصَّ المسألة اللغوية بأكثر من كتاب. غير أنها فقدت ولم يتبق لنا عنها سوىٰ عناوينها. والاعتراف بتميز بروتاغوراس في درس اللغة نجده حاضرًا منذ القديم، ففي الكتب الأرسطية «(فن الشعر»،

و«الخطابة»، و«السفسطة») إشارات إلىٰ اهتمامه ببحث المسائل اللغوية.

ويبدو من شدة اهتمامه باللغة أنَّه كان حريصًا علىٰ تجديد التعليم اليوناني، بإدخال «النحو»[١] كمادة تعليمية ضرورية لتأهيل الخطيب. كما أنَّ ملحوظاته النقدية تدل علىٰ امتلاكه بصيرة منهجية نفاذة، تروم تقعيد اللغة الإغريقية ونقلها من مستوىٰ الشفهي الموروث إلىٰ نظام معرفي مدروس ومعقلن. أي إنَّه لحاظ يدل علىٰ عدم الاكتفاء باستعمال اللغة، بل الانتقال إلىٰ مستوىٰ التفكير فيها، وتجويد نظامها. وهو بهذا كان يحرث أرضًا بكرًا، حيث لم يسبق في تاريخ الثقافة اليونانية أن تم درس اللغة من هذا اللحاظ التقعيدي الذي يهدف إلىٰ عقلنة التسمية والتركيب. حيث يدل ما تبقىٰ من معطيات منسوبة إلىٰ بروتاغوراس، أنَّه قدَّم نظرات نقدية تجاوز المستوىٰ الوصفي للظاهرة اللغوية إلىٰ المستوىٰ النقدي، الذي يروم إصلاح اللسان.

فمن حيث أصل اللغة، قدَّم هذا السوفسطائي نظرية مخالفة للهيراقليطية[٢]، حيث إذا كانت هذه الأخيرة تقول بالأصل

---

(١) Gomperz, ibid, p468.

(٢) رغم أنَّ الكتابة التاريخية تنسب إلىٰ هيراقليط نظرية الأصل الطبيعي لا التواضعي للغة، فإنني قلت «مخالفة للهيراقليطية» وذلك احترازًا؛ لأنني عندما حققت البحث في المرويات لم أجد لهيراقليط أي نص صريح في توكيد الأصل الطبيعي للغة، وإنما لدينا توصيف لموقف كراتيل الموسوم في المحاورة الأفلاطونية بالهيراقليطي. ومرجعنا =

الضروري والطبيعي، فإنَّ بروتاغوراس قال بأنَّ اللغة نتاج اتفاق وتواضع. وفي هذا السياق نجده يخطئ حتىٰ بعض التسميات اللغوية التي رأىٰ أنَّ الاتفاق اللغوي لم يحسن ضبطها، كلفظ الغضب الذي هو في التسمية الإغريقية اسم مؤنث، بينما الصواب -حسب تقديره- هو أن يكون اللفظ مذكرًا، لتناسب الطبع الغضوب مع الذكر لا مع الأنثىٰ[1]. كما قال بأنَّ لفظ «القناع» لا ينبغي أن يكون مؤنثًا، كما هو الحال في اللسان الإغريقي، بل يجب أن يكون مذكرًا[2].

ويستفاد من أرسطو أنَّ بروتاغوراس ميَّز بين ثلاثة أنواع للاسم هي «المذكر والمؤنث والمحايد»[3] كما درس أزمنة الفعل؛ منتهيًا إلىٰ التمييز بين أنواع المقول اللغوي، مرجعًا إياها -حسب الوارد

= في هذا التوصيف هو نص هيرموجينس في حواره مع سقراط حيث قال:

«هيرموجينس: عليَّ أن أشرح لك، يا سقراط، أنَّ صديقنا كراتيلوس قد تحاور بشأن الأسماء. يقول إنَّ الأسماء طبيعية وليست اصطلاحية، وإنها ليست جزءًا من الصوت الإنساني الذي يتفق الرجال علىٰ استعماله؛ بل إنَّ هناك حقيقة أو صحة فيها، هي الشيء عينه لجميعها، وللهيلينيين والبربر علىٰ حد سواء».

أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة كراتيلوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٧.

(١) Aristotle, Sophist, 173b19-20.

(٢) في سياق تعليل هذا التغيير في الأصل التواضعي للفظ يذهب جومبرز إلىٰ أنَّ رأي بروتاغوراس هذا له تعلق بأدوات «الحرب التي هي مهمة ذكورية».

Gomperz, ibid, p471.

(٣) Aristotle, Rhetoric 1407b7.

عند اللايرسي- إلىٰ أربعة أنواع، هي: «التمني، والسؤال، والجواب، والأمر»[١]. كما نجده ينتقد أنماط القول في النصوص الشعرية الدينية، حيث انتقد تسمية الخطاب الطلبي الموجه إلىٰ الآلهة بكونه «أمرًا»؛ لأنَّ الصواب حسب رأيه هو القول بأنَّه «رجاء أو دعاء»[٢].

وتلك الملحوظات النقدية التي قدمها بروتاغوراس، تدل علىٰ تعمق في فهم دقائق النظام اللغوي، وريادة في تقعيده وعقلنة موارد دواله بحسٍّ نقدي جريء ما دامت تلك الدوال في نظره حاصل اتفاق وتواضع[٣].

٣-٣ في المسألة الأخلاقية والسياسية:

أما في المسألة الأخلاقية فليس لدينا أي معلومات موثوقة عن ماهية موقفه. وقد قيل بأنَّه خصَّ الأخلاق والسياسة بأكثر من كتاب. ولكنها ضاعت للأسف، ولم تتبق منها سوىٰ عناوين منثور ذكرها في بعض المتون الفلسفية والنقول الدوكسوغرافية[٤]. ولكن

---

(١) Diogène Laertius Ix.53-4.

(٢) Aristotle, Poetics 1456b15-16.

(٣) يبدو أنَّ تحرره من نظرية الأصل الطبيعي للغة جعله جريئًا في نقدها، ومحاولة مغايرة نظامها الموروث، حيث لم ير في المواضعة والاتفاق أي سلطة جمعية ملزمة للتسليم بالتقليد اللغوي.

(٤) انظر عناوينها عند ديوجين اللايرسي:

Diogène Laertius, IX.55.

يصح أن نصل تلك العناوين بملكة التقعيد التي لاحظنا أنها ميسم بروتاغوراس في بحثه في المسألة اللغوية، فنقول إنَّه يبدو أنَّه عالج سؤال القيم بالمنظور ذاته، أي التقعيد وضبط المحددات والقوانين. ودليلنا علىٰ هذا الحدس هو أنَّ العناوين تفيد فعل التقنين. إذ من بين الكتب التي تنسب إليه كتاب عنوانه «في الخطاب الواجب»، وكتاب «في الفضائل».

وهذا الحدس يمكن تمتينه أيضًا بالوارد في شأن السيرة العملية لبروتاغوراس، حيث تشير إلىٰ اشتغاله بالتقعيد القانوني؛ إذ قيل بأنَّه وضع دستور مدينة ثوريوم بناء علىٰ طلب من بركليز.

لكننا لا نعلم حقيقة نظريته السياسية، التي ضمنها كتابه «في الدولة أو التشريعات»؛ إذ هو نص مفقود، ولا نملك عنه أي شذرة.

ويمكن أن نلتقط من المحاورة الأفلاطونية[1] الموسومة باسمه أنَّ بروتاغوراس كان له تصور حول بدء التاريخ البشري وصيرورته، يفيد بأنَّ خيرية الإنسان وانتظامه الجمعي علىٰ نحو عادل يقتضي وضع القانون وتعليمه، وأنَّ امتياز الإنسان عن الكائن الحيواني هو في هذا الانتظام الجمعي وفق القانون.

وختامًا:

لقد أدرك بروتاغوراس أنَّ زمنه الثقافي يحتاج إلىٰ نمطٍ في

---

(١) Platon, Protagoras, 320c-328d.

التفكير جديد مغاير لنمط التفكير البرمينيدي الذي يحلم بـ «وجود» لا طعم له ولا سمت ولا حركة. إذ كان علىٰ يقين بأنَّ انطلاق النظر من مفهوم الـ «إيون» الإيلي، لن يثمر أي نتيجة؛ لأنَّ حاجة الاجتماع إلىٰ الفكر العملي لا إلىٰ الأنطولوجيا النظرية.

كما لاحظ أنَّ اللوغوس الأيوني لم يكن قادرًا علىٰ تبرير التباينات بل التناقضات التي أثمرها طيلة تاريخ تجريبه، وبلورة رؤية إلىٰ العالم متجانسة الملمح.

فكان حاصل ذلك، في نظره، توكيدًا علىٰ أنَّ الإنسان هو المقياس!

لكن بدل الاستغراق في التفكير في السماء علىٰ الطريقة الأيونية، أو التفكير التوحيدي المطلق علىٰ طريقة الإيليين، اهتم بروتاغوراس بالوجود الاجتماعي؛ فجعل النظر موقوفًا علىٰ احتياجاته، والتفاعل مع صيرورته.

وهو المنزع الذي لم يتذوقه أفلاطون، فناهضه وسفهه؛ لأنَّ طبيعة التفكير السوفسطائي البروتاغوراسي الموصول بحاجات الواقع وشروطه وتحولاته، مغاير لطبيعة التفكير الأفلاطوني، الذي كان شديد الاستهجان لتنزيل الفلسفة إلىٰ محل الجزئي. مما يفسر انتصاب أفلاطون خصيمًا للسوفسطائية.

وهذا الفارق الجوهري في نمط التفكير هو ما يسمح بأن نحذر مرة أخرىٰ من جعل أفلاطون مؤرخًا موثوقًا للسفسطة.

الفصل الرابع

جورجياس

«جورجياس .. من الفلاسفة الذين ألغوا معيار الحقيقة»

سكستوس أمبيريقوس

تقديم

أسلفنا الإشارة في مدخل الكتاب إلىٰ أنَّ السوفسطائيين لم يُكوِّنوا مذهبًا مضموم الكيان، أو مدرسة منتظمة تحت راية موحدة، كما هو حال المدرسة الفيثاغورية أو الإيلية مثلًا، بل هم بدءًا وانتهاء تفاريق من المعلمين كان لهم تفاعل نظري وعملي مع تحولات الاجتماع السياسي اليوناني؛ فركزوا اهتمامهم علىٰ تعليم البلاغة والخطابة، وما يتصل بها من موضوعات تخص المسألة الإنسانية؛ مما جعلهم ينزلون التفلسف من سماء النظر الأنطولوجي والكوسمولوجي إلىٰ الواقع المجتمعي.

غير أنَّ اختصاصهم التعليمي هذا جعل بعض مؤرخي الفكر يمايز بينهم بمعيار التفاضل؛ فقسمهم إلىٰ صنفين اثنين:

- صنف الخطباء.
- وصنف المفكرين.

وموضوع بحثنا في هذه السطور، أي جورجياس، ينسبه البعض إلىٰ الصنف الأول! أي لا يرفع إلىٰ مقام السوفسطائي المفكر، بل يوصف بكونه مجرد خطيب متقول، كان له اقتدار علىٰ ترتيب الكلم والتأثير في الجمهور. ومن بين من يعتمد هذا

التصنيف المؤرخ الألماني جومبرز القائل: «ينبغي إدراج جورجياس ضمن صنف الخطباء. ولكن بما أنَّه كان نصف خطيب ونصف فيلسوف، فإنَّه يمكننا إدراجه ضمن السوفسطائيين بالمعنىٰ الموسع للكلمة»[١].

وإدراج جومبرز لجورجياس ضمن «السوفسطائيين» مع الترخص في التوسع في مدلول الكلمة، موصول بقدح آخر أكثر جذرية، يتضح في قوله: «إنَّ السوفسطائية تنتمي إلىٰ تاريخ الخطابة لا إلىٰ تاريخ الفلسفة»[٢]!

وقبل جومبرز، نلقىٰ عند أفلاطون أيضًا حرصًا علىٰ تقديم جورجياس بتلك الصفة الوظيفية، وذلك في المحاورة الموسومة باسمه، حيث يضع علىٰ لسانه تعريفًا لمهنته بكونه «مختصًا في الخطابة»[٣].

غير أنَّ بحثنا في المقولات الجورجياسية، جعلنا نحدس إمكانية الاشتغال بفرضية مغايرة لأطروحة جومبرز، وهي أنَّ جورجياس ليس منخفض القيمة بالقياس إلىٰ صنف السوفسطائيين المتفلسفين. أما عن تقريبه من الخطباء فناتج عن مهارته الخطابية، التي نعتقد بأنَّ من الخطأ مؤاخذته علىٰ نجاحه فيها لغمط مهارته

---

(١) Gomperz, ibid, p507.

(٢) Gomperz, sophistikund Rhetorik, (1912), cité in Barbara Cassin, l'effet Sophistique, ibid, p23.

(٣) Platon, Gorgias, 449A.

الأخرىٰ أي اقتداره وإسهامه في جدل الفكر، الذي كان له فيه عطاء معرفي يكشف عن مقدرة وحس فلسفيين تجعل إضافته إلىٰ صنف السوفسطائيين المفكرين وصلًا باستحقاق وأهلية.

لكن تصنيف جورجياس كسوفسطائي مفكر يفتح أمامنا مشكلة أخرىٰ، تخص تحديد وتقييم ماهية إسهامه الفكري. ولمقاربة هذا الإسهام سنستحضر ما تبقىٰ من مكتوباته المتفرقة في المجموع الدوكسوغرافي، وخاصة في موجز سكستوس أمبيريقوس، وكذا في الموجز المخصص له في المتن المنحول إلىٰ أرسطو(١).

أما فهم العبارات المقتطعة من تلك المكتوبات، فتتم بموضعتها في سياق فلسفي خاص هو سياق المجادلة مع الفلسفة الإيلية. إذ في هذا السياق الجدلي ترتهن إمكانية إعادة اكتشاف جورجياس، وتأسيس مقاربة دلالية لموقفه الفكري، علىٰ نحو مغاير للتقليد. بيد أنَّ هذه المغايرة غير مقصودة اعتباطًا، بل الحافز إلىٰ التماسها هو اقتناعنا بأنَّ إغفال سياق الجدل مع نظرية الوجود الإيلية يخدش فهم دلالة الأطروحة المركزية لجورجياس، القائلة بنفي موجودية الوجود، الذي يلزم عنه نفي إدراكه، وكذا نفي إمكان توصيله لغويًا إن افترض إمكان الوجود والإدراك ابتداء. حيث نرىٰ أنَّ استحضار الأنطولوجيا الإيلية شرط لفهم مقصود جورجياس بدال الوجود المنفي في أطروحته. وباستحضار هذا الشرط الجدلي

(١) نقصد متن «ميليسوس، كزينوفان، جورجياس».

سنؤسس فرضية مغايرة للتقليد القارئ لنظرية جورجياس بوصفها انزلاقًا نحو العدمية.

لكن كيف يمكن مغايرة هذا التقليد مع أنَّ نصَّه القائل: «لا شيء موجود، وإن وجد لا يدرك، وإن أدرك لا ينقل لغويًا»، كان أكثر النصوص استحضارًا للدلالة علىٰ عدمية وشكية السوفسطائيين؟

ألم يقل إيزقراط قديمًا: «كيف يمكن أن نذهب أبعد من جورجياس، ذلك الذي كانت له الجرأة لكي يقول: لا أحد من الكائنات موجود؟»؟[١].

ألم يصنفه سكستوس أمبيريقوس قائلًا: «جورجياس من لينتينيون ينتمي إلىٰ هذا الصنف من الفلاسفة الذين ألغوا معيار الحقيقة»[٢]؟!

ألم يقل هيغل: «بلغت الشكية مبلغًا عميقًا بفضل جورجياس»[٣]؟

ألم يتحول معنىٰ شكية السوفسطائيين في القراءات التاريخية التي تناولتهم بالبحث والتأويل إلىٰ معنىٰ العدمية، بالارتكاز علىٰ مقول جورجياس؟

وفي سياقنا العربي، ألا نجد في أشهر كتاب عن تاريخ

---

(١) B1, Isocrate, Eloge d'Hélène, 3.

(٢) Sextus Empiricus, Against the Mathematicians VII.65

(٣) Hegel, Histoire de la philosophie, 2 p266.

الفلسفة اليونانية استحضارًا لذلك المقول للتوكيد ليس فقط على العدمية بل على العبثية؟! وأعني به قول الأستاذ يوسف كرم تعليقًا على مقولة جورجياس السابق ذكرها: «هذا مثال من عبث السوفسطائيين، ومهما يقل من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور، وأنهم مهدوا للمنطق وللأخلاق فقد كادوا يقضون على الفلسفة، لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة»(١)؟

وحتى الكاتب العربي الوحيد الذي كانت له عناية خلال كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية، بأن يقدم ترجمات وافية للشذرات -أعني الأستاذ الأهواني- نجده يحدد غاية البحث الجورجياسي قائلًا: «وجملة ما يرمي إليه جورجياس هو إبطال مذاهب الفلاسفة السابقين وبيان تهافتها. ولسنا نعرف أكان جادًا في هذه النزعة العدمية التي تلغي الوجود والمعرفة إلغاء تامًّا، أم أنَّه على طريقة السوفسطائيين كان يظهر براعة في الاحتجاج، ومقدرة على تأييد القضية الضعيفة بالأدلة العقلية»(٢).

هكذا نلحظ أنَّ الأستاذ الأهواني، رغم إدراكه أنَّ ثمة معركة فكرية تحرك نص جورجياس، أي صراعه مع الإيلية، فإنَّه أوقعه في معنى مجاوز لحدود تلك المعركة، فآل به إلى العدمية. ثم تعبيرًا

---

(١) تاريخ الفلسقة اليونانية، ص٦٢.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩، ص٢٨٢.

عن قلقه في فهم مسوغ هذا المآل، اكتفىٰ بأن شكك في جدية جورجياس، بدل أن يشكك في جدية صدقية التأويل التقليدي الذي زيف فكره.

إذن كيف يمكن أن تسهم إعادة قراءة نصه بوصفه مجادلة مع الأنطولجيا الإيلية[١] في تأسيس فهم مغاير لهذا التقليد المهيمن حتىٰ علىٰ الفهوم والتأويلات التي أدركت وجود تلك المجادلة؟

إنَّ مسلكنا هو عدم الارتكاز علىٰ الموجز الشائع وحده، أي موجز سكستوس أمبيرقوس، بل إنَّنا سنوازن بينه وبين المختصر الثاني المنحول إلىٰ أرسطو. حيث سنرىٰ أنَّ ثمة إمكانية لإعادة بناء الفهم بشكل مغاير لهذا الوسم بالعدمية.

لكن قد يقول القارئ المطلع: كيف تتعلق بالموجز المنحول لتخليص جورجياس من النزعة العدمية، بينما نجد مترجمه الفرنسي

(١) أكثر المداخل المنهجية اعتمادًا في الدرس الفلسفي المعاصر قصد تجديد النظر في فكر جورجياس هو قراءته كموقف فكري مجادل لفلسفة برمنيد. وهي القراءة التي أخذت في الانتشار استنادًا علىٰ أعمال كارل راينهاردت Karl Ludwig Reinhardt، وكيدو كالوغيرو guido calogero، حتىٰ التأويل البرجماتي الذي قدمه كيرفيرد kerferd. لكن ثمة مدخل مناقض لهذا، مع الحرص علىٰ تجديد النظر إلىٰ فكر جورجياس علىٰ غير المنحىٰ الذي انساق فيه جومبرز، وأعني به تأويل باربارا كاسان، التي اتخذت مما استهجنه جومبرز، أي الخطابة، مرتكزًا لإعادة تقدير جورجياس. ولكننا علىٰ الرغم من أنَّنا لا ننحو منحىٰ استبعاد الخطابة من محل التقدير الفلسفي، فإنَّنا لا نقرأ جورجياس في منحىٰ التأويل اللوغولوجي الذي قدمته كاسان. بل نرىٰ في استعادة صيغة الجدل مع الفلسفة الإيلية مدخلًا منهجيًا أفضل.

بارتلمي سانتهلير جمعه بموجز أمبيريقوس قائلًا بأنَّه مطابق له تمام المطابقة، ثم زاد علىٰ ذلك بأن استنتج بأن جورجياس لا يقول بعدمية أنطولوجية فقط، بل عدمية معرفية وأخلاقية أيضًا؟!

لنتأمل كيف يعلق سانتهلير علىٰ محتوىٰ كتاب جورجياس:

«في الواقع إنما هي لا أدرية مطلقة. وفي هذه النقطة لا محل للتردد في الحكم. فإنَّ سكستوس أمبريكوس الذي يظهر أنَّه كان بين يديه نسخة غرغياس نفسها قد نقل إلينا كما بيناه آنفًا تحليلًا مطابقًا تمام المطابقة لما سنجده هنا . . . وإنَّه ليضع غرغياس في صف الفلاسفة الذين يأبون علىٰ الإنسان أية ملكة للحكم علىٰ حقيقة الأشياء وينكرون إمكان الاهتداء لذلك. وما ذلك إلا مذهب فقير يحوي في نفسه كما في كل لاأدرية مطلقة تناقضًا ليس منه محيص. ولما تزعزع الإيمان بالمنطق تزعزع بالأخلاق علىٰ السواء، فلا عجب أن يكون سقراط قد أقام حربًا عوانًا علىٰ السوفسطائيين الذين يفسدون العقول والأخلاق»[1].

إنَّ الفرضية التي سنشتغل بها تقوم علىٰ أنَّ الدال المنفي في مقولات جورجياس ليس الوجود بإطلاق؛ بل الوجود المعقولي البرمنيدي بالتعيين والتخصيص. وإذا ما أثبتنا هذه الدلالة

(١) انظر تقديم سانتهلير لمتن «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، ملحقًا بكتاب أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمه عن النقل الفرنسي لـ «بارتلمي سانتهلير»: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص٢٣٢.

باستحضار ذلك السياق، فإنَّه يمكن إرساء مسار في الفهم ذي أفق دلالي جد مختلف لذلك الذي يرتسم في مرأىٰ مسار القراءة التقليدية.

- ١ -

في السيرة والنتاج

١-١ في السيرة:

يصعب تعيين توقيت مولد جورجياس بدقة ووثوق، ولكن يستفاد من بلوتارك بأنَّه «أكبر سنًّا من أنتيفون Antiphon»[١]. ومعلوم أنَّ أنتيفون يُوَقَّتُ مولده بحوالي (٤٨٠ ق م). وإذا أضفنا هذا إلىٰ الوارد عند فوروفوريوس الذي يفيد بأنَّ نضج جورجياس كان في الأولمبياد الثمانين، أي حوالي (٤٦٠- ٤٥٧ ق م)، فإنَّه يمكن قبول التوقيت المتداول الذي يفيد بأنه ولد بين (٤٨٥ و٤٨٠ ق م)، أو أبكر من هذا التاريخ بقليل، إذا التزمنا بالمقول المنحول إلىٰ بلوتارك، الذي يفيد بأنَّ جورجياس أبكر ميلادًا من أنتيفون.

وبما أنَّ غالبية النصوص القديمة[٢] تشير إلىٰ أنَّه عَمَّر حتىٰ

---

(١) Plutarque, Vies des dix orateurs, 832F.

(٢) يشير أفلاطون في محاورة فيدرس إلىٰ أنَّ جورجياس كان ممن طال به العمر، حتىٰ قارنه بنيستور:

Platon, Phèdre.261b.

جاوز مائة عام ببضع سنوات، فإنَّنا نذهب مع بعض كتب التاريخ التي توقت وفاته بحوالي (٣٨٧ ق م).

وعن موطن ميلاده تشير النصوص إلىٰ أنَّه ولد بليونثيوم بصقلية.

أما عن تكوينه الفكري فلا نجد لدىٰ الدوكسوغرافيين وكتَّاب السير أي بيان، سوىٰ أنَّه تتلمذ في أغريغونت علىٰ أمبادوقليس. بل يذهب ديوجين اللايرسي استنادًا علىٰ ساطيروس إلىٰ أنَّ جورجياس تلقىٰ عن أمبادوقليس الحكمة والسحر أيضًا!

وربما يكون القول بصلة التلمذة هذه راجعًا «إلىٰ أنهما معا [أي أمبادوقليس وجورجياس] من صقلية»[١]. إذ لعل هذا التقارب الجغرافي هو الذي حفز كتَّاب السير علىٰ القول بالتتلمذ.

ويحسن هنا أن نقول إنَّ تلك الصلة تبقىٰ محتملة فقط، ولا شيء في النصوص القديمة يوثقها بجزم. بل نرىٰ في نص أمبادوقليس ذاته ما يسمح بالتشكيك. إذ حرص أمبادوقليس في كتابه الرئيس علىٰ ذكر تلميذه بوزانياس وإهداء قصيدته إليه. وقد قيل في تبرير هذا التخصيص بالذكر والإهداء بأنَّ بوزانياس كان ألمع تلامذته. غير أنَّنا لا نجد لهذا التلميذ المميز أي عطاء في الفكر الفلسفي. وعليه، يصح لنا في سياق المقارنة أن نقول إنَّ جورجياس أولىٰ من بوزانياس بأن يخصه أمبادوقليس بالذكر في

(١) Dodds, E. R. (1959) Plato, Gorgias, Oxford, p.7.

نصِّه. صحيح أنَّنا لا نقيم علاقة علية بين التميز وبين استحقاق الذكر، إذ لا يستبعد أن يكون للمعلم مقياسه الخاص في التقريب والمفاضلة بين جلاسه وتلامذته؛ لكن يحق هنا أن نذكر هذه الملحوظة التي إن لم تسمح بالشك الجازم في مقول تتلمذ جورجياس علىٰ أمبادوقليس، فهي علىٰ الأقل تسمح بإسنادٍ ولو قليل لصدقية التشكيك في ذلك التتلمذ.

وفي تكوينه الفكري تشير النصوص القديمة إلىٰ أنَّه كان فضلًا عن اهتمامه الخطابي، كانت له عناية بممارسة الطب[١]، مثله مثل أخيه هيروديقوس Hérodicos[٢].

كما تتحدث بعض الكتابات القديمة عن تتلمذ جورجياس علىٰ زينون. وحتىٰ إذا لم يكن ثمة ما يوثق علاقة التلمذة هذه، فإنَّ المحتمل عندنا هو أنَّه تلقىٰ تكوينًا فكريًا في الفلسفة الإيلية، ولا يستبعد أنَّه انتمىٰ إليها قبل انقلابه ضدها. إذ يبدو لنا متمهرًا جدًّا في استعمال الاصطلاح الإيلي وطرائقه في بناء الاستدلال إلىٰ درجة قلبه ضدًا عليه.

وبالنظر أيضًا إلىٰ الوارد في النصوص الدوكسوغرافية والفلسفية القديمة، يمكن أن نستنتج بأنَّ جورجياس كان ذا مقام

---

(١) يقول ديوجين اللايرسي بأنَّ «جورجياس كان أيضًا طبيبًا»:

A3.Diogène Laerce, Vies, VIII, 58.

(٢) الإشارة إلىٰ اسم أخي جورجياس هيروديقوس ومهنته واردة في متن السودا:

A2.Suidas, Lexique, Gorgias.

في موطنه أَهَّلَه لأن يضطلع ببعض المهام الديبلوماسية الخطيرة. حيث قيل بأنَّ مدينته كانت مهددة من سَرَقُوسَة Syracuse فانتدبته (عام ٤٢٧ ق م) لكي يذهب إلىٰ أثينا طالبًا السند والحماية. وقيل بأنَّه خطب في الأثينيين؛ فنال استحسانهم بفصاحته.

وقد بلغ تميزه في الخطابة إلىٰ درجة أنَّ الإغريق سموا الأسلوب البليغ بـ «التكلم بطريقة جورجياسية»[١]. وقد جاءت مهارته هذه في توقيتها المناسب، حيث كان الاجتماع السياسي الإغريقي في زمن الديموقراطية. كما قيل بأنَّه قضىٰ أكثر حياته متنقلًا بين المدن اليونانية معلمًا. ودَرَّس في أثينا، وكان من تلامذته: «كريتياس، وألسيبياد، وتوكيدد (fr a1)»[٢]، كما قيل بأنَّه تتلمذ عليه في مدينة تساليا Thessalie -حيث وافته المنية- مينون وأريستيب[٣] وإيزوقراط[٤]. كما يذكر أفلاطون في المحاورة الموسومة باسمه[٥] أنَّ من بين تلامذته بولوس Polos[٦]. وفي الـ «أناباسيس» يقدم كزينوفون شخصًا من بويوتيا يدعىٰ بروكسينوس

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, P.U.F, Paris 2012, p33

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, P.U.F, Paris 2012, p33

(٣) Platon, Menon.70ab.

(٤) يشكك طو Too في صدقية القول بتتلمذ إيزوقراط علىٰ جورجياس، انظر استدلاله علىٰ نفي التلمذة في الصفحة ٢٣٥.

Too, Y. L. The Rhetoric of Identity inÀsocrates, Cambridge. 1995, p.235.

(٥) أعني جورجياس.

(٦) نلحظ في المحاورة أنَّ أول من تقدم لإيضاح أطروحة جورجياس والدفاع عنها هو =

Proxenos بوصفه تلميذًا لجورجياس. كما قيل بأنَّ السوفسطائي ليكوفرون كان هو أيضًا من بين تلامذته.

وبصرف النظر عن مدىٰ موثوقية بعض هذه الإشارات الساردة لأسماء التلامذة، فإنَّ ما سبق كافٍ لبيان تنقل جورجياس وممارسته للتعليم في مناطق إغريقية متباعدة جغرافيًا.

وهذا التنقل بين المدن اليونانية يناغم أيضًا موقفه المناهض للحروب الداخلية، ومناداته باتحاد الإغريق لمواجهة الخطر الخارجي(١).

وبسبب تميزه ومكانته قيل بأنَّه خلال حياته وضع له الأثينيون تمثالًا من ذهب في الأولمب تكريمًا له وتخليدًا لذكراه. والظاهر أنَّ أفلاطون استشعر غيرة من هذا التكريم؛ إذ قيل بأنَّه لما رأىٰ يومًا جورجياس قادمًا صاح في جلسائه: «ها هو قادم إلينا

= بولوس، انظر الفقرة (٤٨٤ b) من بداية الحوار:

Platon, Gorgias, 484 b.

كما نلحظ أنَّ بولس انساق في الحوار مع سقراط وكأنَّه أقدر علىٰ إنقاذ جورجياس من المأزق الذي وضعه فيه سقراط، باستفهاماته الذكية.

(١) من الطرف التي يمكن أن نستخلصها من المرويات القديمة أنَّ شخصًا يدعىٰ ميلانثيوس Melanthios سخر من دعوة جورجياس للمدن اليونانية بأن تتحد، قائلًا بأنَّ جورجياس يدعو اليونانيين إلىٰ الاتحاد، ويبيِّن لهم فضله بينما هو نفسه عجز عن حفظ الوحدة في بيته، حيث ثار الشقاق في أسرته، عندما اكتشفت زوجته أنَّه يعشق الخادمة. وقد أورد إيزوقراط Isocrate (٨Test.I) هذه المعلومة وشكك في صدقيتها.

جورجياس الذهبي الجميل». وقد فهم جورجياس التلميح فأجاب أفلاطون: «إنَّه حقًا جميل، وكله جدة ذاك التخليد الذي صنعه الأثينيون».

وقد سلف أن قلنا بأنَّ أفلاطون خصَّه بمحاورة موسومة باسمه[1]، وفي شأن تلك المحاورة قيل بأنَّ جورجياس قرأ نصَّها علىٰ جلسائه ثم علق عليها قائلًا: «كم يجيد أفلاطون السخرية»[2]. وإذا صح الخبر، فلا ندري لماذا قرأ جورجياس المحاورة الأفلاطونية بنفسه؛ لأنَّ فعل القراءة لم يكن من العرف أن يقوم به المعلم، بل يقوم به خادم يختص بهذه المهمة، أو التلميذ المميز. ونلحظ أنَّ أثيني[3] أورد خبر قراءة المحاورة من قبل جورجياس، دون أن يذكر السبب الذي جعله يقرأها بنفسه.

١-٢ في النتاج:

ينسب الدوكسوغرافيون إلىٰ جورجياس عددًا من الكتب، لكنهم لم يلتقطوا منها ما يسمح بإدراك تفاصيل محتوياتها، باستثناء كتاب واحد كان له مآل فريد بين الكتب، هو متن «في اللاوجود»؛

---

(١) محاورة «جورجياس».

(٢) (أثيني شذرة ١٥أ)، يمكن أن نحدس من هذه العبارة أنَّ جورجياس حكم علىٰ المتن الأفلاطوني بأنَّه لم يقدم صورة أمينة عن شخصه. كما أدرك بأنَّه مجرد متن يحركه دافع تسفيه فكره، فلم يقيمه كنقد معرفي بل كسخرية فقط.

(٣) أثيني (شذرة ١٥أ).

لأنَّه رغم فقدانه، لنا عنه ملخصان اثنان، أحدهما لسكستوس أمبيريقوس والثاني لكاتب مجهول.

لكن قبل الاستمداد من هذا المتن، لنعدد أولًا عناوين كتب جورجياس مع توصيف وجيز لموضوعاتها:

- **كتاب «اللاوجود أو الطبيعة»**:

هذا نص مفقود للأسف، أما عن توقيت كتابته فيقول أوليمبيودور Olympiodore بلغة جازمة: «لا شك أنَّ جورجياس كتب «في الطبيعة» خلال الأولمبياد الرابعة والثمانين[1]»[2]. غير أنَّ هذا النص المفقود حظي كما أسلفنا القول بموجزين اثنين. غير أنهما لم يكونا علىٰ الدرجة ذاتها من الحظوة. حيث إنَّ المصدر الرئيس الذي يستمد منه مؤرخ الفكر معلوماته عن المقولات المعرفية لجورجياس، هو مختصر سكستوس أمبيريقوس. أما الموجز الوارد في الكتاب المنحول إلىٰ أرسطو المعنون بـ «ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، فلم يكن بالحظوة ذاتها.

ومن اللافت للنظر أنَّ هيرمان ديلز لم يأخذ في موسوعته الدوكسوغرافية بهذا النص المنحول، بل اعتمد ملخص أمبيريقوس الذي عاش حوالي سبعة قرون بعد جورجياس! بل حتىٰ في منتصف القرن العشرين نجد ج.هـ. لوينين J. H. Loenen يرىٰ وجوب

---

(١) أي ما بين (٤٤٤ و٤٤١ ق م).

(٢) Olympiodore, Commentaire sur le Gorgias de Platon, éd, Jahn, p112.

الاعتماد علىٰ نص أمبيريقوس؛ لأنَّه في نظره أقدر علىٰ مساعدتنا «علىٰ إعادة بناء معنىٰ [فكر] جورجياس»[1]، من ذاك النص المنحول إلىٰ أرسطو.

وهذا التجاهل للنص المنحول والأخذ بنص سكستوس أمبريقوس نلقاه أيضًا عند أكبر الفلاسفة والباحثين المهتمين بالدوكسوغرافيا الأغيريقية. فالمترجم الفرنسي جون بول دومون لم يضمن موسوعته سوىٰ نص أمبريقوس. وحتىٰ هيدغر[2] لم يستحضر سوىٰ موجز النص المنحول، بل استند هو أيضًا علىٰ مختصر سكستوس أمبيرقوس.

لكننا لا نرىٰ هذا مانعًا لنا من القول بأهمية ذلك المتن المنحول، بل يحسن هنا أن نشير إلىٰ أنَّ الفيلسوف الإيطالي الذي يعد الحجة في البحث في الفلسفة السوفسطائية، أقصد أنطرشتاينر، يرىٰ أنَّ المتن المنحول إلىٰ أرسطو أفضل من نص سكستوس أمبيريقوس في إيجاز متن جورجياس.

(١) J. H. M. M. Loenen, Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy, Assen.Van Gorcum, 1959, p.180.

لا نتفق مع لونين علىٰ هذه المفاضلة التي قدمها ولكننا نسجل هنا اتفاقنا مع تأويله لفلسفة جورجياس بوصفها فكرًا مناهضًا للإيلية، ولنظريتها في الوجود.

(٢) لم نتحقق بأنفسنا من كون هيدغر تجاهل مختصر جورجياس في الكتاب المنحول إلىٰ أرسطو، ولم نستقرئ كتبه للتحقق من صدقية المعلومة، إنما أخذناها عن:

Barbara Cassin, L'effet sophistique, ibid, p121.

أما عن موقفنا، فبصرف النظر عن المفاضلة بينهما، فإنَّنا سنعتمدهما معًا، مع الحرص علىٰ المقارنة بينهما، حيثما وجدنا اختلافًا يستوجبها.

وقد اختلف المؤرخون في تحديد هوية مؤلف ذلك الكتاب المنحول إلىٰ أرسطو، حيث نسب في البداية إلىٰ أرسطو، ثم إلىٰ ثيوفراسطوس، ثم نسبه ديلز وجيغون وكيفرد إلىٰ مشائي مجهول من القرن الثالث قبل الميلاد، بينما ذهب جومبرز وروبان إلىٰ تعيين المؤلف بوصفه أحد مشائيي القرن الأول الميلادي! في حين اجتهد جيرك Gercke لنسبة النص إلىٰ فيلسوف شكاك. بينما ذهب أنطرشتاينر[١] إلىٰ أنَّه نص خطه كاتب من المدرسة الميغارية. في حين يرىٰ فيسنر Wiesner بأنَّه نصٌّ كتبه ممثل للإيلية الجديدة. وعلىٰ العكس من ذلك، رأىٰ منسفيلد بأنَّ النص خَطَّه أرسطوطاليسي شكَّاك[٢].

ثم إنَّه من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ الوسم بلفظ النحل لا يلزم عنه التشكيك في المحتوىٰ المعرفي للكتاب، بل النحل تشكيك في تسمية المؤلف فقط. أما المحتوىٰ فيبقىٰ نصًّا يُعاير بما تعاير به محتويات غيره من النصوص، بما فيها، بطبيعة الحال،

---

(١) Untersteiner, Sofisti, I, p.159-160 et 166-167, n.95, cité par Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p35.

(٢) انظر خلاصة لتباين الدارسين في نسبة الكتاب عند:
Barbara Casin, ibid, p122.

محتويات النصوص غير المنحولة.

غير أنَّنا إذ نقول ذلك نؤكد في الوقت ذاته أنَّ صدقية محتوىٰ الكتاب مشكوك فيها، فيما يخص مبحثي كزينوفان وميليسوس. وربما لاحظ القارئ أنَّنا في كتابنا «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» لم نعتمد ذلك النص المنحول، والسبب هو أنَّ كاتبه يظهر بأنَّه لم تكن له مستندات جيدة في بنائه لهذين المبحثين. لكن فيما يخص مبحث جورجياس بالتحديد، فهو نص ذو قيمة في تقديم الموقف الفكري الجورجياسي. ويبدو أنَّ الكاتب قصر عمله فيه علىٰ إيجاز متن جورجياس، الذي يستفاد من بعض الإشارات أنَّه كان بين يديه.

وبدراستنا للمتن ومقابلته بالملخص الآخر الذي كتبه سكستوس أمبيريقوس[١] نرىٰ تقاربًا يسمح لنا بالتقليل من قيمة تحقيق هوية كاتب النص المنحول، إذ يجوز الانصراف عنها إلىٰ اعتماد النص والاستمداد منه؛ وذلك لأنَّه لو كان لدينا إيجاز واحد؛ فإنَّ تحقيق هوية مؤلفه يكون مشروعًا وذا قيمة؛ لأنَّ ثمة احتمالًا ينبغي اختباره، وهو هل كان الشخص الذي أوجز نص

---

(١) اعتمدنا الترجمة الفرنسية التي أنجزتها بربارا كاسان لهذا النص المنحول إلىٰ أرسطو في كتابها:

L'effet Sophistique, Gallimard, Paris 1995 pp 123-132.

وللتنويه فإنَّه النص ذاته مع بعض التعديلات الطفيفة، كانت قد نشرته لأول مرة في كتابها:

Si Parménide, Lille, Paris, P.U.L- M.S.H.1980.

جورجياس أمينًا في النقل والتعبير، أم أنَّه حرَّف النص علىٰ نحو يخدم المذهب الفلسفي الذي ينتمي إليه مثلًا؟ ولكن بما أنَّ المقارنة بين الملخصين تثبت التقارب، فهذا يدفع نحو تعزيز اعتماده بصرف النظر عن إشكالية هوية المؤلف.

لكن يصح هنا الاعتراض باستفهام آخر هو:

لماذا نستبعد فرضية اعتماد أمبريقوس علىٰ النص المنحول إلىٰ أرسطو في تقديم إيجازه؟

إذا صحَّ هذا الفرض، فإنَّه بلا شك يوقع المادة الدوكسوغرافية في مشكلة كبيرة من حيث صدقية الدلالة. إذ بذلك سيصير أمامنا نص واحد ولا سبيل إلىٰ معايرته بنص آخر للقول بموثوقية محتواه.

بيد أنَّنا نذهب مذهب الرأي القائل بأنَّ أمبريقوس لم يستند علىٰ النص المنحول، مما يسمح لنا بتأسيس المقارنة بينهما بوصفهما نصين مستقلين. وفي هذا نلتقي مع الفيلسوف الأمريكي منسفيلد Mansfeld[1]، الذي انتهىٰ بناء علىٰ المقارنة بين المتنين إلىٰ أنَّه لا يمكن أن يكون أمبريقوس قد استند علىٰ النص المنحول إلىٰ أرسطو في صياغته لموجزه.

وفضلا عن متن «اللاوجود أو في الطبيعة»، الذي لم يتبق

---

(١) J.Mansfeld. Studies In the Historiography of Greek Philosophy, Assen. 1990.pp114-116.

كنص مكتمل بدواله بل لدينا فقط هذان الملخصان، تذكر الكتب الفلسفية القديمة أسماء تآليف أخرىٰ لجورجياس. ومن العناوين التي احتفظ لنا التاريخ بوسوماتها:

- كتاب «**مديح هيلين**» Eloge d'Hélène، وهو نص دافع فيه جورجياس عن هيلين المتهمة في المتن الميثولوجي بالخيانة الزوجية، حيث ينفي عنها المسؤولية، وقد تبقت منه مقاطع شذرية.

- وكتاب «**دفاع عن بالاميد**» Plaidoyer pour Plamède، وفيه ينافح جورجياس عن بالاميد مبرئًا إياه من تهمة الخيانة. وقد تبقت منه مقاطع شذرية، دالة علىٰ المنحىٰ العام لدفاع جورجياس.

- **وصلاة جنائزية** oraison funèbre، الذي يحتمل أنَّه كان نصًّا تخليديًا لقتلىٰ حروب البلوبونيز أو الحرب الكرونثية.

- **وخطاب الأولمبياد** Discours Olympique، الذي يمجد فيه جورجياس الإغريق ضد البرابرة.

- **وخطاب التقوىٰ** Discours Pythique وهو نص مفقود، وليس في الدوكسوغرافيا أي إشارة إلىٰ محتواه.

- **ومديح الإيلسيين** Eloge des Eléens، وهو أيضًا نص مفقود، ولم تتبق منه سوىٰ ثلاث كلمات أوردها أرسطو، وهي قوله: «إليس! مدينة سعيدة».

- **ومديح أخيل** Eloge Achille، وهو نص مفقود كذلك، بل حتىٰ نسبته إلىٰ جورجياس يحوطها الشك.

- **وفن الخطابة** Art Oratoire، وهو نص مفقود، لكن يستفاد من بعض الإشارات الدوكسوغرافية أنَّه ربما كان متنًا جمع فيه جورجياس خطبًا نموذجية، وقدمها كمثال لتقنيات ومهارات الفن الخطابي.

- **وأسماء الأعلام** Onomastique، الذي يبدو من عنوانه أنَّه كان نصًّا مبنيًّا علىٰ الترتيب وفق أبجدية الأسماء.

ويبدو من تلك العناوين المنسوبة إليه أنَّه كان علىٰ قدر من وساعة الثقافة، مما يمكن أن نتفهم به ما رواه فيلوسترات في «**حيوات الفلاسفة**»، من أنَّ جورجياس، لثقته في نفسه ومقدرته، لم يكن يخاطب الجمهور بموضوع معد مسبقًا، بل كان يطالبهم قائلًا: «اختاروا الموضوع الذي تريدون أن أحدثكم فيه»[١].

---

(١) Philostratus, Lives of the Sophists I 9, I.

- ٢ -

فلسفة جورجياس

أسلفنا في التقديم القول بأنَّ جورجياس يستحق أن يرفع إلىٰ مقام خاص في الفلسفة السوفسطائية، وهو المقام المعرفي المجاوز لمحدودية المقام الخطابي[1]؛ وذلك لأنَّنا نلحظ مما تبقىٰ من نصه «**في اللاوجود أو الطبيعة**» انغماسًا عن اقتدار في الجدل الفكري ضدًا علىٰ أهم نزعة فلسفية متداولة في زمنه، أي: الأنطلوجيا الإيلية. أجل، يبدو لنا من الدوال المستعملة في ما تبقىٰ لنا من مكتوبات جورجياس والصيغ المنهجية التي اصطنعها في اختبار مقولة الوجود، أنَّه كان منشغلًا جدًّا بمناهضة المقول الإيلي؛ وهو ما يؤكد صدقية ذلك التوصيف الذي وصف به سكستوس أمبيريقوس كتابه «في اللاوجود» بأنَّه خَطَّه كرد علىٰ نظرية ميليسوس. وإن كنَّا من جهتنا نرىٰ جواز توسعة ماصدق النقد ليشمل الفلسفة الإيلية في قوامها النظري الكلي وليس فقط في نموذجها المتأخر، أي ميليسوس. أجل، إنَّ نقد جورجياس لفكرة

(١) أقصد بالتقويم الذي عامل به التقليد الفلسفي نمط القول الخطابي.

الامتداد اللانهائي هو استحضار لميليسوس بالتخصيص. ولكن مع ذلك، فإنَّ في بقية استدلالاته نقدًا صريحًا لـ «إيون» إيليا، وما حضور ميلسوس سوىٰ أنَّه مآل للتطوير النظري لمفهوم الوجود البرمينيدي بجعله لانهائيًا من حيث الامتداد. وهو الوجود الذي سيفقد، حسب جورجياس، ليس فقط بسبب لانهائيته تلك[1] إمكانية الموجودية؛ بل أيضًا بسبب وسومات أخرىٰ حرص الإيليون علىٰ وسم الوجود بها.

وبهذا نفسر سرَّ جمع تلك الأسماء الثلاثة لتشكيل عنوان الكتاب المنحول إلىٰ أرسطو، أي «ميلسوس، كزينوفان، جورجياس»، بالقول بأنَّه ترتيب مقصود من المؤلف. إذ نلحظ أنَّ صائغ العنوان وضع كزوينوفان بعد ميليسوس؛ مما يسمح لنا بأن نستنتج بأنَّه لا يريد الترتيب الزمني بل يقصد ترتيبًا فلسفيًا خاصًا، راجعًا إلىٰ مطلبه وهو دراسة المنتهىٰ النظري للفكر الإيلي. أي إنَّ سرَّ تموضع كزينوفان بعد ميليسوس، لا قبله كما يقتضي الترتيب الزمني، راجعٌ إلىٰ فهم خاص من قبل مؤلف الكتاب المنحول لفكر كزينوفان بوصفه من تعيَّن عنده الوجود الضروري الإيلي في مقامه كإله، وعليه ساغ له أن يعيِّن مقام كزينوفان في التفلسف الإيلي بغير

(١) ركز جورجياس علىٰ مفهوم لانهائية الامتداد لنقد موجودية الوجود، ويلحظ في هذا أنَّه استعمل زينون ضدًا علىٰ ميليسوس. غير أنَّنا نضيف بأنَّ فقدان الوجود الإيلي لإمكان الموجودية لا ينحصر سببه في خاصيته اللانهائية، إنما هو فقط سبب من بين أسباب أخرىٰ سنتوسع في بيانها عند تحليل استدلالات جورجياس.

لحاظ الزمن، بل وفق درجة التجريد النظري لمفهوم الواحد.

أما إيراد جورجياس في المتن، فيحتمل أنَّه آتٍ من اقتناع الكاتب بأنَّ نظرية السوفسطائي هي نقد مباشر للأنطولوجيا الإيلية، أي تسفيه نظرية الوجود الضروري. وأنَّ هذا النقد هو مجرد دفع للنظرية الإيلية نحو منتهاها الذي يستلزمه منطقها في التفكير.

ثم إنَّ موضعة جورجياس كمناهض للإيلية، ليست لحاظًا معرفيًا مقدمًا من قبل أمبيريقوس أو من قبل مؤلف الكتاب المنحول فقط، بل هي ملحوظة تم التعبير عنها قديمًا في المتنين الأفلاطوني والأرسطي. لكن استثمارها لم يتحقق في التقليد الفلسفي القديم؛ فلا أفلاطون، أو حتىٰ أرسطو، نظر إلىٰ هذه العلاقة النقدية بما تفرضه من مقتضيات منهجية لفهم دلالة النفي الجورجياسي للوجود. بل يصح لنا أن نقول بأنَّ من بين أسباب الفهم «الخاطئ»[1] لهذا النفي هو عدم استحضار تلك العلاقة النقدية، حيث تم تأويله كنفي للوجود بإطلاق لا كنفي للوجود الإيلي بالحصر والتحديد.

لذا نرىٰ من الضروري استحضار تلك العلاقة لتأسيس فهم الأطروحة الفلسفية لجورجياس. وهو ما سننتهجه في ما يلي من سطور، حيث سنتتبع مستويات تلك العلاقة النقدية، بادئين بلحظة التفكيك التي أجراها جورجياس علىٰ التوحيد الإيلي.

(١) لعلنا نقول إنَّ ثمة إرادة قصدية لإساءة فهم السوفسطائيين من قبل أفلاطون وأرسطو.

٢-١ في تفكيك جورجياس للثلاثية الإيلية (وجود، فكر، لغة):

تستلزم دراسة الفكر الجورجياسي استحضار موجز نصه الفلسفي «في اللاوجود»، الذي قلنا بأنَّه حظي بمختصرين «مختلفين»[١] هما: مختصر وارد في كتاب مجهول المؤلف، موسوم بذلك العنوان الثلاثي (ميليسوس، كزينوفان، جورجياس)؛ والمختصر الثاني هو ذاك الذي أنجزه الفيلسوف الشكاك سكستوس أمبيريقوس في متنه «ضد الرياضيين»[٢]. كما قلنا أيضًا بأنَّ هذا المختصر الأخير هو الذي حظي بالاعتماد والشرح. وحتىٰ في الكتابات العربية المعاصرة التي أرخت للفلسفة اليونانية، نلقىٰ حضور مقتطفات من موجز أمبيريقوس ولا نلقىٰ إحالات علىٰ النص المنحول إلىٰ أرسطو، رغم أنَّه سبق أن ترجم ترجمة كاملة كملحق علىٰ كتاب أرسطو «الكون والفساد»[٣].

وفي قراءتنا للفلسفة الجورجياسية سنحاول الاعتماد علىٰ

(١) رغم التشابهات الكثيرة بين الموجزين، فإنَّ ثمة تباينات دقيقة سنشير إليها خلال بحثنا في مقولات جورجياس.

(٢) أورد سكستوس أمبيريقوس موجزه لنص جورجياس في متن «ضد الرياضيين»، من المقطع الخامس والستين حتىٰ المقطع السابع والثمانين:

Sextus Empiricus, Against the Mathematicians VII.65 - 87.

(٣) انظر: «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، متن ملحق بكتاب أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمه عن النقل الفرنسي لـ «بارتلمي سانتهلير»: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، دون تاريخ.

النصين معًا، مع الإشارة إلىٰ بعض الفروقات الموجودة بينهما

٢-٢ نفي موجودية الوجود:

بدا جورجياس حريصًا علىٰ هدم التماسك النظري المزعوم في أطاريح الإيليين، بخلخلته من الداخل، حيث نراه يقلب النظرية البرمنيدية نافيًا موجودية وجودها، مستعملًا الطريقة ذاتها التي توسلها برمنيد لتسفيه اللاوجود.

لنتأمل استدلاله أولًا علىٰ نحو ما أوجزه سكستوس أمبريقوس:

«١- لا يوجد شيء.

(أ) لا يوجد اللاوجود.

(ب) لا يوجد الوجود كشيء أزلي أو مخلوق، أو أزلي ومخلوق أو واحد أو كثير.

(ت) لا يوجد مزيج من الوجود واللاوجود»[(١)].

أما عن استدلاله علىٰ أن لا وجود لشيء فيرتكز علىٰ اختبار ثلاثة احتمالات، هي إما أن يكون:

١- وجودًا.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص٢٧٩. والاستشهادات التي سننقل فيها شذرات جورجياس الواردة في متن سكستوس أمبيريقوس، مأخوذة من الترجمة التي أنجزها الأستاذ الأهواني. وهي في تقديرنا ترجمة جادة، وإن اختلفنا معها في نقل بعض السياقات.

٢- أو لاوجودًا.

٣- أو وجودًا ولاوجودًا معًا.

أما عن ترتيب الاختبار فيبدأ بنفي الاحتمالين الثاني والثالث، فيقول:

«لا يمكن أن يكون لاموجودًا؛ لأنَّ اللاوجود غير موجود. إذ لو وجد لكان في الوقت نفسه موجودًا ولاموجودًا، وهذا مستحيل»[١].

ثم يعود إلىٰ الاحتمال الأول الذي تبقىٰ من الإبطال السابق، أي أن يكون الشيء موجودًا، فيبطله هكذا:

«ولا يمكن أن يكون موجودًا؛ لأنَّ الوجود غير موجود، إذ لو كان موجودًا فيجب إما أن يكون أزليًا أو مخلوقًا، أو هما معًا»[٢].

أي إنَّ نفي موجودية الوجود قائم علىٰ بطلان جميع احتمالاته التي تؤول بالعد والإحصاء إلىٰ ثلاثة هي:

إما أنَّه موجود منذ الأزل، أو حادث، أو أنَّه يجمع بين الأزلية والحدوث.

فكيف نفىٰ جورجياس عن الوجود صفة الأزلية؟

هنا نلحظه يستند علىٰ جدلية زينون لصياغة نقد مفهوم اللانهاية الذي نسبه ميليسوس إلىٰ الوجود. وقد بيَّنَّا في كتابنا

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٧٩.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة، م س، نفسه.

«**كيزنوفان والفلسفة الإيلية**» كيف أسقط زينون أطروحة خصيم فكرة الوحدة والثبات في مفارقتين اثنيتن هما :

- احتواء المتناهي علىٰ اللاتناهي، من حيثية مقولة الكم.
- ولاتناهي الحاجة إلىٰ المكان لحمل المكان.

ومهارة جورجياس هي أنَّه استوعب جيدًا درس زينون[1]، ثم التقطه بذكاء لينقض به نظرية لاتناهي الامتداد الميليسوسية. حيث ألزم ميليسوس باستحالة موجودية اللانهائي من حيثية استحالة الحمل المكاني. حيث نقرأ في الشذرة (ب٣) من موجز أمبيرقوس :

«ولا يمكن أن يكون أزليًا ؛ إذ لو كان كذلك، فلا أول له، وما لا أول له فغير موجود. وما لا حد له فليس له مكان، إذ لو كان له مكان لوجب أن يُحوىٰ في شيء آخر، فلا يصبح بذلك غير محدود؛ لأنَّ الذي يحوي أكبر مما يُحوىٰ، ولا شيء أكبر من اللامحدود. ولا يمكن أن يحوي نفسه، وإلا لكان المحوىٰ والمحوي شيئًا واحدًا، ويصبح الموجود شيئين، أي المكان والجرم، وهذا باطل. فإذا كان الموجود أزليًا كان لامحدودًا، وإذا كان لا محدودًا فلا مكان له، وإذا لم يكن له مكان فهو غير موجود»[2].

---

(١) قيل في السيرة بأنَّ جورجياس تتلمذ علىٰ زينون، وحتىٰ إذا لم يكن في الدوكسوغرافيا القديمة مستند مكين لتوثيق هذه التلمذة، فإنَّنا نراه في معجمه متمهرًا في استعمال الاصطلاح الإيلي. ولا نستبعد القول بأنَّه ربما كان إيليًا ثم انقلب علىٰ هذا المذهب.

(٢) B3.69.

تلك كانت صيغة الاستدلال في نص أمبريقوس، أما صيغته في النص المنحول فهي:

«إن يوجد من شيء فإما أن يكون هذا الشيء لامخلوقًا، وإما أن يكون مخلوقًا. فإذا كان لامخلوقًا فهو لا متناه، علىٰ ما يفترض غرغياس بحسب مبادئ ميليسوس ولكن اللامتناهي ليس في مكان ما، ما دام أنَّه ليس في نفسه ولا في غيره، وحينئذ يكون إذا لا متناهيان أو عدة لا متناهيات، هذا الذي في الآخر وذاك الذي الآخر فيه. ولما لم يكن في مكان ما فهو لا شيء، علىٰ حسب أدلة زينون علىٰ حيز الموجودات. وبهذا يستنتج غرغياس أنَّ الموجود لا مخلوق»[1] [2].

= والنص العربي الذي أثبتناه هو من ترجمة الأستاذ الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٨٠.

(١) للأسف أخطأ الأستاذ لطفي السيد في ترجمة هذه العبارة، أو لعل الخطأ حاصل سهو، أو حذف من الراقن قبل الطباعة، حيث لا يستقيم الاستنتاج إلا بالقول: «وبهذا يستنتج غرغياس (جورجياس) أنَّ الموجود ليس لا مخلوقًا» أو «وبهذا يستنتج غرغياس (جورجياس) أنَّ الموجود ليس أزليًا». وقد راجعنا النص الفرنسي فوجدناه صائبًا حيث نفىٰ الأزلية في الاستنتاج. حيث يقول النص الفرنسي:

"Par ces raisons, Gorgias conclut que l'être n'est pas incréé."

مما يفيد بأنَّ الخطأ حصل في الترجمة العربية لا في الأصل الفرنسي الذي نقلت عنه.

(٢) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، متن ملحق بكتاب أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمه عن النقل الفرنسي لـ «بارتلمي سانتهلير»: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص٢٦٦.

ويتبيَّن مما سبق أنَّ أساس استدلال جورجياس علىٰ نفي قدم الوجود، أي أزليته، هو أنَّ مدلولها يفيد أنَّ الوجود لا بداية له ولا نهاية، والحال أنَّ هذا الوجود يستلزم مكانًا لكي يوجد فيه. وما لا بداية ولا نهاية له، ليس ثمة مكان يمكن أن يحتمله[1].

وبانتفاء المكان فلا وجود للحَالِّ فيه، وعليه فالوجود غير موجود.

أما الاحتمالان المتبقيان، أي إنَّ الوجود محدث أو أزلي ومحدث معًا، فيبطلهما بقوله -حسب موجز سكستوس أمبيريقوس-:

«- كذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقًا؛ إذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شيء، إما من موجود أو من لاموجود، وكلا الأمرين مستحيل.

- كذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزليًا ومخلوقًا في وقت واحد؛ لأنَّ الأزلي والمخلوق متضادان، فلا يوجد الموجود»[2].

أما في موجز النص المنحول فيرد الاستدلال بشيء من التوسع لا نلقاه عند أمبيرقوس، لنتأمل:

«ولكن لا يمكن كذلك أن يكون قد خلق. فإنَّه لا يمكن في الواقع أن يكون قد خرج من الموجود ولا من المعدوم؛ لأنَّه إذا كان الموجود يسقط وهو مخلوق فلم يكن إذن الموجود، كما أنَّ

(١) هنا نلحظ استعمالًا ذكيًا لزينون ضدًا علىٰ ميليسوس.

(٢) الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٨٠.

اللاموجود لا يكن بعد اللاموجود من وقت أن يصير شيئًا ما. ومن جهة أخرىٰ الموجود لا يمكن أيضًا أن يأتي من اللاموجود؛ لأنَّه إذا كان اللاموجود لا يكون فممتنع من ثمَّ أن أيًا كان يتولد من لاشيء. وإذا كان بالمصادفة اللاموجود يوجد، فإنَّ الأسباب التي تجعل الموجود لا يأتي من الموجود هي عينها تجعله لا يأتي أيضًا من اللاموجود الذي هو كائن»[1].

نصل هنا إلىٰ أنَّ جورجياس أبطل الاحتمالات الثلاثة جميعها؛ أي احتمال أن يكون الوجود أزليًا، أو محدثًا، أو أزليًا ومحدثًا معًا.

ثم يلتفت إلىٰ الوسم الجوهري الذي تصف به الإيلية وجودها، أي الوحدة، فينفيه مع نفي ضديده أي الكثرة.

يقول جورجياس -بحسب رواية أمبريقوس-: «ولا يمكن أن يكون الموجود واحدًا، وإلا كان له حجم وأمكن قسمته إلىٰ ما لا نهاية له؛ وعلىٰ أقل تقدير كان له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق»[2].

بمعنىٰ أنَّ جرمية الموجود تستلزم الكثرة من حيث القسمة، وكذا من حيث وسوماته الهندسية (طول، عرض، عمق). وكل ذلك نفي لوحدة الوجود.

---

(١) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٦.

(٢) الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٨٠.

لكننا نرىٰ أنَّ النص المنحول فيه توسع مهم في نفي واحدية الوجود؛ إذ ربطها بأساس الأطروحة وهي نفي موجوديته. كما نرىٰ فيه ملمحًا آخر، أكثر توكيدًا علىٰ أطروحتنا، وهي أنَّ نقد جورجياس موجه إلىٰ الـ «إيون» الإيلي، حيث نلقىٰ في النص المنحول إشارة إلىٰ لاجسمية الوجود.

لنتأمل: «زد علىٰ هذا أنَّه إذا شيء يوجد فيلزم أن يكون هذا الشيء واحدًا أو كثرة. فإذا لم يكن لاواحدًا ولا كثرة فينتج عنه ألا يوجد شيء.

ذلك الشيء لا يمكن أن يكون واحدًا؛ لأنَّ الواحد يجب أن يكن لاجسمانيًا واللاجسماني هو لاشيء. كما يقول غرغياس متبعًا في ذلك رأيًا يقرب كثيرًا من رأي زينون.

وبما أنَّ الموجود لاواحد؛ فإنَّه ليس أيضًا كثرة من باب أولىٰ. ولكن الموجود بما هو لاواحد ولا كثرة فهو غير موجود البتة.

وبالنتيجة يقول غرغياس أيضًا: إذا كان كذلك فما هو إلا لاشيء. وفي الواقع إذا لم يكن لاواحدًا ولا كثرة فإنما هو ليس أيًا كان»[1].

كما يتوسع النص المنحول في مزيد إيراد استدلالات جورجياس، حيث نجد فيه استحضارًا لنظرية الحركة بينما لا نلقىٰ

---

(١) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٧.

ذلك الاستحضار في موجز أمبيرقوس. وأساس الاستدلال علىٰ نفي موجودية الوجود بالحركة، قائم علىٰ أنَّ الحركة تستلزم الانقسام. وقد استنتج المؤلف المجهول من ذلك أنَّ نظام الاستدلال يستحضر ضمنيًا نظرية لوقيبوس. لكننا نضيف أنَّ القسم الأول من الاستدلال يبدو فيه استعمال للنظرية الهيراقليطية[١] في الصيرورة.

هكذا تنتفي موجودية الوجود بوسم الوحدة.

كما تنتفي موجوديته بوسم الكثرة أيضًا، حيث يقول جورجياس وفق رواية أمبيريقوس:

«ولا يمكن أن يكون كثيرًا؛ لأنَّ الكثير حاصل جمع بين عدد من الواحدات، وحيث كان الواحد غير موجود، فكذلك الكثير»[٢].

---

(١) يقول جورجياس حسب النص المنحول: «لكن ليس لاشيء في حركة؛ لأنَّه إذا كان الموجود في حركة فلا يكون بعد هو ما هو. وحينئذ الموجود لا يكون بعد واللاموجود يصير شيئًا. وفوق ذلك، بما أنَّ الموجود يتحرك وينقطع عن أن يكون متصلًا بانتقاله فعلىٰ هذا المعنىٰ هو لا يكون بعد. وبالنتيجة إذا كان متحركًا في جميع أجزائه فهو منقسم في جميعها علىٰ الإطلاق، وإذا كان هكذا فليس موجودًا البتة. وفي هذا الصدد يقول غرغياس: إنَّ الموجود هو ناقص من جهة ما هو منقسم. وهو يتكلم علىٰ التجربة عرضًا عن أن يتكلم علىٰ الخلو كما كتبه لوكيبوس فيما يسمىٰ بمقالاته».
«في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٧-٢٦٨.

(٢) الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٨٠.

أما الاحتمال الثالث فهو أظهر في البطلان؛ لأنَّه جامع بين الوجود واللاوجود، إذ يقول جورجياس:

«ومن المستحيل أن يكون الشيء مزيجًا من الوجود واللاوجود. ولما كان الوجود غير موجود، فلاشيء»[1].

إذ إنَّ ذلك المزج هو جمع بين نقيضين يتنابذان ويتنافيان.

٢-٣ في نفي إمكان معرفة الوجود، وكذا نفي توصيله إن افترض إمكان المعرفة:

ثم بعد نفي موجودية الوجود، ينتقل جورجياس إلىٰ فرضين آخرين هما:

- إن وجد الوجود فلا يمكن معرفته.
- وإن افترضنا إمكان حصول المعرفة فإنَّه يستحيل تبليغها.

فكيف استدل علىٰ هذين الفرضين؟

إذا تكلمنا بلحاظ المعجم الفلسفي المتداول وقتئذ، يصح لنا أن نقول إنَّ جورجياس يستعمل في استدلاله دوال الفلسفة الإيلية ضدًا عليها. بل يمكن أن نقول إنَّه لم يفعل سوىٰ قلب استدلال برمنيد الذي نفىٰ به اللاوجود. ويكفي أن نتأمل منطوقات شذرة برمنيد، ليتبيَّن لنا تشابهها مع منطوقات مقول جورجياس:

يقول برمنيد في الشذرة الثانية: «أمام الفكر طريقان لا غير

(١) الأهواني، فجر الفلسفة، م س، نفسه.

للمعرفة؛ الأول أنَّ الوجود موجودTo éon ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين (لأنَّه يتبع الحق). والآخر أنَّ الوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجودًا، وهذا الطريق غير قابل للبحث؛ لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود، ولا أن تنطق به»[(١)].

هكذا يضع برمنيد تمايزًا بين الوجود واللاوجود من حيثية العلاقة باللغة والفكر، نافيًا عن اللاوجود حتىٰ إمكان التعبير عنه. وهو ما يكرره في الشذرة السادسة (ب٦)، حيث يؤكد: «ما هو قابل لأن يقال ويفكر فيه، يجب أن يكون موجودًا. واللاوجود غير موجود»[(٢)].

وقد سلف أن قلنا في كتابنا «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» بأنَّه: «إذا كان برمنيد لم يكتفِ بالنفي الأنطولوجي للاوجود، بل أضاف إليه نفيًا علىٰ المستوين الفكري واللغوي؛ فذاك نراه موصولًا بفكرة أنَّ اللاوجود عدم مطلق»[(٣)].

---

(١) قابلنا ترجمة الأهواني للشذرة علىٰ نصِّ الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وبدلنا في الترجمة العربية بما رأيناه أوفق وأقرب للنص. كما فصلنا الشذرة الثالثة عن الثانية بينما دمجهما الأهواني.

Proclus, Commentary on Plato s Timaeus 1.345.18; 3-8.

Simplicius, Commentary on Aristotle s Physics 116.28

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle sPhysics 86.27-28; 117.4-13.

(٣) الطيب بوعزة، كزينوفان والفلسفة الإيلية، مركز نماء، بيروت ٢٠١٦، ص٢٠٨.

وبسبب لاموجودية اللاوجود صَحَّ للإيلية أن تطرح استفهامًا استنكاريًا:

كيف يتأتىٰ التوصيف اللغوي لـ «شيء» غير موجود؟!

وعليه، فاللاوجود «لا يمكن أن تحتويه اللغة، ومن ثَمَّ لا يمكن التعبير عنه. وإذا أردنا توصيفه بالاصطلاح المنطقي، لن نبعد عن المعنىٰ البرمنيدي إِنْ قلنا إنَّه ليس موضوعًا، ولا محمولًا، إنَّه بعبارة السلب مجرد «لا شيء». ومن ثَمَّ فهو «مفهوم فارغ تمامًا»[1]، غير قابل للملء بأي توصيف بلغة الإيجاب؛ بل كل ما في إمكاننا هو استعمال لغة السلب. أي إنَّ اللاوجود ليس فقط غير قابل للتصور، بل أيضًا غير قابلٍ لأن يُعبَّر عنه؛ أي غير قابل للاستيعاب في أوعية اللغة؛ لذا يقال بالسلب فقط، أي «لا - وجود» »[2].

ويتبيَّن مما سبق أنَّ صدقية نفي إمكان التعبير عن اللاوجود لازم عن أنَّه غير قابل للتصور. وعدم قابليته للتصور لازم عن أنَّه غير قابل للموجودية.

لكن هذا الذي حسب الإيليون أنَّه توصيف للاوجود، هو بالضبط ما سيسم به جورجياس الوجود الضروري، حيث يراه هو أيضًا يستحيل أن يكون موضوعًا للتصور والتلفظ.

---

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p46.

(٢) الطيب بوعزة، كزينوفان والفلسفة الإيلية، نفسه.

فكيف تأتىٰ له ذلك؟

قلنا إنَّ الفلسفة الإيلية أقامت وصلًا توحيديًا بين الوجود والفكر واللغة، مثلما أقامت فصلًا بين اللاوجود وتلك الحدود أو الدوال الثلاثة السابقة. لكن جورجياس سيتقصد ذلك الأساس التوحيدي في المذهب الإيلي بالخلخلة. حيث نفىٰ موجودية الوجود، كما نفىٰ إدراكه، إن افترضنا إمكان موجوديته ابتداء، ثم نفىٰ توصيل ذلك الإدراك إن افترضنا إمكان حصوله ابتداء. أي إنَّه فصل بين الوجود(١) والفكر واللغة فصلًا تامًا.

أما كيف نفىٰ جورجياس إمكانية الإمساك بال «إيون» الإيلي فكرًا واستحالة استدخاله في أوعية اللسان، فذاك بتوكيده علىٰ أنَّ اشتغال الفكر يبيِّن هو ذاته أنَّه يتصور ما لا يوجد. إذ يقول حسب موجز سكستوس أمبريقوس: «كثير من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست حقيقية، فنحن قد نتصور عربة تجري علىٰ الماء، أو رجلًا له أجنحة»(٢). وعليه، يكون الارتهان بالتصور العقلي ارتهانًا بما لا يوثق. إذ يقول: «ليست الحقيقة موضوع الفكر، ولا يمكن للفكر أن يدركها. فالعقل الخالص في مقابل إدراك الحواس، أو حتىٰ باعتباره معيارًا صادقًا كالإدراك الحسي، أسطورة»(٣).

---

(١) أكرر هنا الإشارة إلىٰ أنَّ الوجود المقصود بالنفي في نص جورجياس هو الـ «إيون»، البرمينيدي، وليس الوجود بإطلاق.

(٢) الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص٢٨٠.

(٣) الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص٢٨٠-٢٨١.

وظاهر في النص السابق أنَّ الاستدلال علىٰ استحالة الوجود للإدراك، يرد عند أمبريقوس بصيغة أنَّ الإدراك ليس دليلًا علىٰ الموجودية، بدليل إمكان تصور «جريان العربة علىٰ النهر»، ومثال «رجل بأجنحة»؛ أي بما أنَّه بإمكاننا أن نتصور ما ليس بموجود، فإنَّ إدراك الموجود ليس دليلًا علىٰ موجوديته.

لكن هذه الطريقة في الاستدلال لا نلقاها في النص المنحول، علىٰ الرغم من استعماله لمثال العربة، لنتأمل:

يقول جورجياس: «إذا ثبت حينئذ أن لاشيء فالكل حينئذ يعزب عن علمنا. فلم يبق بعد من ثمَّ إلا ما يتصور. واللاموجود ما دام أنَّه غير كائن فلا يمكن البتة تصوره. ومتىٰ كان هذا كان من المحال، علىٰ رأي غرغياس ألا يكون هناك شيء باطل بل لا يكون خطأ أن يقال مثلًا: إنَّ العربات تندرج علىٰ أمواج البحر؛ لأنَّ كل هذا حق كما أن نقيضه حق»[1].

أجل، نلحظ أنَّ ثمة استعمالًا لعبارات جورجياس مستدخلة في الشرح ومختتمة به. ومن ثمَّ يصعب الوقوف علىٰ حقيقة استدلال جورجياس، حتىٰ بمقارنته باستدلال أمبريقوس. لكن الشراح مالوا جهة نص هذا الأخير، بل حتىٰ المترجم الفرنسي للنص المنحول، أي بارتلمي سانتهلير، مال إلىٰ غير النص الذي ترجمه، حيث قال بغموضه وبأنَّ نصَّ أمبريقوس أوضح منه في هذا

(١) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٨.

الموضع. ونرىٰ بالفعل أنَّه واضح، لكن ليس وضوحه هو مطلبنا الوحيد؛ بل مدىٰ صدقيته في الإيضاح. وهي الصدقية التي للأسف لا نرىٰ إمكان إثباتها هنا ولو بالموازنة بين المختصرين.

وعود إلىٰ منطوق استدلال جورجياس عند أمبيريقوس نلحظ أنَّه بعد بيانه لفرضية إن وجد شيء فهو غير قابل لأن يدرك، انتقل إلىٰ الفرض الثالث، وهو إن أمكن إدراك الوجود فإنَّه يستحيل نقله إلىٰ الغير. أي نفي إمكان التوصيل اللغوي.

فكيف يستدل علىٰ ذلك؟

لنقرأ الوارد في مختصر سكستوس أمبيريقوس:

«إذا أمكن إدراك شيء، فلا يمكن نقله إلىٰ الغير.

الأشياء الموجودة هي المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع، ولا تبادل بينها، فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر. ثم إنَّ الكلام هو طريق الاتصال بين الناس، وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة، أي الإحساسات؛ فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة. وكما أنَّ المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة ما دام مختلفًا عنها. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ الكلام يتركب من المدركات التي نتلقاها من خارج المحسوسات؛ لذلك ليس الكلام هو الذي يخبر عن المحسوسات، بل المحسوسات هي التي تخلق الكلام. هذا إلىٰ أنَّ الكلام لا يمكن أبدًا أن يمثل المحسوسات تمامًا، ما دام

الكلام مختلفًا عنها، وكان كل محسوس مدركًا بعضو الحس الملائم له، والكلام بعضو آخر. وبناءً علىٰ ذلك ما دامت موضوعات الإبصار لا يمكن أن تعرض علىٰ أي عضو سوىٰ البصر، وما دامت أعضاء الحس لا تتبادل إدراكها؛ فكذلك الكلام لا يمكن أن يخبر شيئًا عن المحسوسات.

من أجل ذلك إذا وجد شيء وكان مدركًا، فلا يمكن الإخبار عنه»[1].

ويتبيَّن مما سبق أنَّ مستند جورجياس في نفي إمكان التوصيل اللغوي لإدراك الوجود، قائم علىٰ الإشارة إلىٰ اختصاصات الإدراك، حيث إنَّ ثمة موضوعات لا يمكن أن تسمع بل تبصر فقط، وموضوعات تسمع ولا تبصر. أي إن كل حس له موضوع مخصوص به. والإحساس غير الشيء. والكلمة غير الشيء أيضًا. ومن ثمَّ فما نمنحه للآخر هو الكلمات فقط وليس الوجود. وبما أنَّ اللغة رموز تواضعية اتفاقية، فليس لها علاقة طبيعية بالأشياء. ومن ثمَّ فالكلام عن الوجود لا يساوي الوجود، مثلما أنَّ الإحساس بالوجود لا يساوي الوجود.

وهذا ما نجده في الموجز الآخر، أي الوارد في النص المنحول، حيث نقرأ:

«يقول غرغياس: حتىٰ مع التسليم بأنها معلومة لنا فهل يمكننا

---

(١) الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٨١.

أن ننقل التعبير عنها إلىٰ الغير؟ كيف يمكن للإنسان أن يعلم غيره بطريق الكلام ما قد شاهده هو بالنظر؟ وكيف يمكن الإنسان لمجرد سماعه شيئًا أن يفهمه جليًّا إذا لم يكن قد رآه؟ وفي الواقع كما أنَّ النظر لا يدرك الأصوات كذلك السمع لا يسمع الألوان ولا يسمع الأصوات، فالذي يتكلم يتكلم كلامًا ولا يتكلم لونًا ولا أي شيء آخر»[1].

وهكذا يتضح أنَّ الوصل الذي أسسه برمنيد بين الوجود والفكر واللغة، تم تفكيكه من قِبل جورجياس؛ ليتمظهر بلا إمكانية للتماسك، حيث فصل بين تلك الثلاثية[2] فصلًا تامًّا.

❁ ❁ ❁

لكن بعد بيان استدلالات جورجياس لنستعد الاستفهام السابق:

أي وجود ينفيه؟

٢-٤ في التوكيد علىٰ أن الوجود المنفي عند جورجياس هو الـ «إيون» الإيلي

نرىٰ أنَّ النصَّ المنحول قدَّم إيضاحًا مهمًّا يكشف أنَّ قول

---

(١) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٩.

(٢) يصح أن يُعد هذا النقد للربط بين تلك الثلاثية أول بحث نقدي لإشكالية اللغة والوجود والفكر. وهي الإشكالية التي سيستحضرها أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» لكن دون ذكر جورجياس.

جورجياس «لا شيء موجود» موضوع في سياق جدلي مع الفلسفات السابقة، حيث يقول:

«بالنسبة إلىٰ القول الأول، أي لا شيء موجود، يجمع جورجياس نظريات فلاسفة آخرين، الذين أصدروا أفكارًا متناقضة حول الواقع كما يبدو لنا؛ إذ اعتقد هؤلاء بيقين أنَّه لا توجد إلا الوحدة، وأنَّ الكثرة ممتنعة. وعلىٰ العكس من ذلك، اعتقد آخرون أنَّ الكثرة هي وحدها حقيقية وأنَّ الوحدة غير كذلك. وبعضهم يرون الأشياء غير مخلوقة، وآخرون يرونها مخلوقة»[1].

وبعد هذا المهاد يمنحنا النص المنحول إيضاحًا يؤكد أنَّ الاستدلال علىٰ لاموجودية الوجود تم عند جورجياس بالتأليف بين الرأيين السابقين، أي إنَّه كان بصدد ضرب الأطروحتين معًا، أي أطروحة الوحدة بأطروحة الكثرة، وأطروحة الأزلية بأطروحة الحدوث. وهو سياق مهم جدًّا ومفيد في كشف الجهة التي يجادلها جورجياس، وهو بذلك نراه أفضل من ذلك المقول الوارد عند سكستوس أمبيريقوس علىٰ نحو منتزع متفرد.

ومكمن الخطأ في تأويل الشراح لنص جورجياس، نراه واقعًا بشكل خاص في تأويلهم لعبارة أسس فيها ذلك السوفسطائي مفارقة باستعمال ذكي لفعل الكينونة، حيث ساوىٰ بذلك بين اللاوجود والوجود. فظنَّ الشراح أنَّ جورجياس يسفسط -بالمعنىٰ القدحي

---

(١) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٢

الأفلاطوني- ولم يتنبهوا إلىٰ أنَّه أدرك مأزق أي صيغة فلسفية تنطق بلفظ اللاوجود.

لنتأمل هذه العبارة التي نزعم أنَّ المترجمين لم يحسنوا نقلها:

في الترجمة العربية التي أنجزها لطفي السيد، يقول مؤلف النص المنحول متحدثًا عن جورجياس:

«إذا كان ممكنًا أنَّ اللاموجود يكون اللاموجود، فيكون اللاموجود ليس بأقل وجودًا من الموجود»[1].

أين المشكلة في هذه الترجمة؟

الحقيقة أنَّ المترجم العربي ليس وحده من اختل عنده التعبير عن المعنىٰ، بل حتىٰ كثير من المترجمين الغربيين رغم أنهم يتوفرون في ألسنتهم علىٰ رابطة الحمل (يكون est)، التي من الضروري الانتباه إليها لإحسان نقل المعنىٰ، اختلت ترجمتهم للعبارة.

أما عن سبب حديثنا عن رابطة الحمل التي استعملها جورجياس كرابطة كينونة، فهو إشارة إلىٰ أنَّ العبارة هنا لا يمكن أن تستقيم إلا في سياق فهمها كاستعمال ضدًا علىٰ الإيلية في بناء المفارقة أي إنَّ «اللاوجود يكون»، بمعنىٰ أنَّه ليس أقل في احتمال رابطة الكينونة من الوجود.

ومن ثمَّ فترجمة العبارة عندنا هي:

(١) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٣.

«إذا كان من الممكن أن اللاوجود يكون لاوجودًا، فإنَّ اللاوجود لا يكون أقل من الوجود».

أي لكي تنسب اللاوجود إلىٰ اللاوجود، لا بدَّ من توسل فعل الوجود. وبذلك تكون نسبة فعل الوجود إلىٰ اللاوجود لا تقل عن نسبته إلىٰ الوجود.

ولا تسمح اللغة العربية بإظهار تلك المفارقة في استعمال أداة الكينونة موصولة باللاوجود. ولكن في اللغات الأوروبية -واللغة اليونانية من ضمنها- تصير العبارة حتىٰ في بنيتها الصوتية ذات جرس منبه للمفارقة. لكن جمهور الشراح لم يتنبهوا؛ لأنهم كانوا واقعين تحت أسر التأويل الأفلاطوني، فكانت كل عنايتهم منصرفة إلىٰ وسم فكر جورجياس بأنَّه فكر عدمي.

كما نزعم أنَّ العيب ليس في لطفي السيد، بل إنَّه نقل النصَّ عن المترجم الفرنسي بارتلمي سانتهلير، الذي وجدناه في التعليق علىٰ مقولة جورجياس، لم يرَ في استعمال رابطة الكينونة سوىٰ سفسطة، أي بمعناها كتلاعب بالكلمات!

لنتأمل قول سانتهلير، المثبت كتعليق علىٰ هامش قول جورجياس:

«إنَّ اللاوجود يكون اللاموجود. كل السفسطة تعتمد علىٰ فعل «الكون» مستندًا إلىٰ اللاموجود. وما دام أنَّه يقال علىٰ اللاوجود إنَّه كائن فيمكن أن يستنتج منه أنَّه هو والموجود سيان. وتلك هي

دقائق غير جدية. وقد أحسن أفلاطون وسقراط في أنهما سخرا من هذه السفسطة»[1].

هذا ما يقوله الأستاذ بارتلمي سانتهلير، ثم كأنَّه استشعر خطر هذا الحكم المتجني فقال: «ليس النص علىٰ هذا القدر من الصراحة»[2].

وضدًا علىٰ هذا الشرح المتعسف، نرىٰ أنَّ جورجياس لم يكن يلهو برابط الكينونة، بل كان يتقصد بناء موقف نقدي. مستثمرًا رابطة الكينونة في إقامة المفارقة. وهو ما يتبيَّن لنا في الفقرة الأخيرة من موجز النص المنحول، حيث يقول:

«ولكن إذا كان اللاوجود يكون، يقول جورجياس، فإنَّ الوجود عندئذ لا يكون ضده؛ لأنَّه إذا كان اللاوجود يكون (est) فلازم ذلك أنَّ الوجود لا يكون. والنتيجة -يضيف- أن لا شيء بموجود، إلا إذا كان الوجود واللاوجود شيئًا واحدًا بعينه. ولكن هم بالفعل شيء واحد، ومن ثمَّ فلا يوجد شيء؛ لأنَّ اللاوجود ليس يكون، والوجود ليس يكون أيضا؛ لأنَّه مماثل للاوجود»[3].

وقد قلنا في التقديم ينبغي موضعة جورجياس في سياق الجدل مع الفكر الإيلي، وأنَّ في مناهضته الشديدة للإيليين ينبغي الإمساك

(١) انظر الحاشية الرابعة في «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٣.

(٢) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، نفسه.

(٣) «في ميليسوس وفي أكسينوفان وفي غرغياس»، م س، ص٢٦٥.

بمفتاح فهم موقفه الفلسفي، فكيف ساعدتنا تلك الموضعة في فهم أطاريح جورجياس علىٰ غير التأويل العدمي الذي فُهمت به؟

إن كان الإيليون نفوا موجودية الوجود الحسي بدعوىٰ تكثُّره وتغيُّره ووقوعه تحت مدركات الحس، فإنَّ جورجياس رأىٰ في هذا النفي مسوغًا له لكي ينفي الوجود الضروري الذي تعلق به أولئك الإيليون؛ لأنَّ البديل الذي قدموه مغرق في السمت النظري.

وإذا كان برمنيد وسم الوجود الحسي بأنَّه لا وجود وغير قابل للتعقل والنقل باللغة، فإنَّ جورجياس يرىٰ أنَّ الوجود المعقولي أحرىٰ بالوسم بتلك الأوصاف، فيرمىٰ بأنَّه غير موجود، وإذا كان موجودًا فهو غير قابل للمعرفة. وحتىٰ إذا عرفه أحد من «مجانين» الإيليين، فيبقىٰ اختلاجًا بين وجدانه؛ إذ يستحيل أن يبرهن عن حقيقة هذا الوجود ويعبر عنها للآخرين.

وهنا نريد التوكيد علىٰ أنَّ نقد جورجياس موصول بالعقل العملي، المشدود إلىٰ النظر الواقعي الرافض للفكر الإيلي. وفي هذا نلتقي مع الملحوظة التي قدمها ولتر بروكر، وإن لم نتفق معه مع معيار التقليد الأفلاطوني الذي انتهجه، حيث يقول بأنَّ «ما استبعده برمنيد بوصفه خطأ يدل علىٰ تعددية واهمة هو ما أقامه السوفسطائيون علىٰ عرش الحقيقة. والاعتراف بأنَّ هذا أيضًا خطأ، هو ما ندين بفضله لأفلاطون»[1].

---

(١) Walter Brocker, Gorgias contra Parménides, Hermes 86, 1958, p440.Cité par Barbara, op cité, p24

إنَّ المشروع المعرفي النقدي الذي بلوره جورجياس هو من حيث المقصد مناهضة لنظرية الوجود الإيلية. وفي مرمىٰ هذا الجدل ينبغي فهم دلالة النفي التي بدأ بها نص كتابه. بمعنىٰ أنَّه لا ينكر أطروحة الوجود ليقيم أطروحة العدم بدلًا منها؛ بل لقد رأينا كيف ينفي اللاوجود أيضًا. ومن ثمَّ، فإنَّ نفيه لموجودية الوجود لا يؤول إلىٰ القول بالأطروحة العدمية، بل هي أطروحة مجادلة وناقدة لنمط مخصوص من فلسفات الوجود، هي الفلسفة الإيلية تحديدًا.

وإذ نركز علىٰ هذه العلاقة الجدلية، فذاك بقصد مدافعة ذلك التأويل الشائع الذي يقدم جورجياس في صورة مفكر عدمي؛ بينما لم يكن نفيه للعدم أقل من نفيه للوجود المعقولي!

لكن للأسف شاع ذلك التأويل العدمي، وذاع وهيمن علىٰ قراءات تاريخ الفكر السوفسطائي، حتىٰ كاد يستقر كأطروحة غير قابلة للمراجعة. ولا أدل علىٰ ذلك من تأخر توقيت ظهور المراجعة، حيث كان أول من نقد هذا التأويل هو جورج جروت Georges Grote، الذي رفض نسبة العدمية إلىٰ جورجياس. أما عن التأويل البديل الذي قدمه جروت فهو أنَّ جورجياس لم ينف «وجود العالم الظاهري، ولكن نفىٰ فقط عالم النومين»[1].

صحيح أنَّ القارئ سيرىٰ هذا التأويل مثقلًا بلغة كانطية غير

(1) Gomperz, ibid, p514.

متناسبة مع الزمن الإغريقي ما قبل السقراطي[1]، لكن مقصود جروت هو أنَّ النفي الجورجياسي يخص الوجود الإيلي، الذي نظر إليه بوصفه «نومين» أي الحقيقة المتخفية خلف الظاهر الحسي المتغير.

أما عن مسوغات ظهور هذا التمييز بين الوجود الحسي والوجود المعقولي، فَبَيِّنٌ أنَّ زمن جورجياس هو زمن لاحق لجدل ثري قارب نقديًا إمكانات المعرفة، فمن الطبيعي إذن أن ينفتح بفعل هذا الجدل إمكان نقدي آخر، يخص مراجعة الوثوقية التي تحدث بها الإيليون وكذا الفلاسفة الذين تناولوا الشأن الماورائي، بقصد استنزال البحث إلىٰ المسألة الإنسانية، والواقع المعيش المنظور. وهو الاستنزال الذي دفع جورجياس إلىٰ تسفيه البحث الأنطولوجي الإيلي، وهو الاستنزال ذاته الذي أنتج لنا من قبل موقف بروتاغوراس. وهو ما سينتج أيضًا نقد فعل الكينونة مع ليكوفرون، مما يدل علىٰ أنَّ اللحظة الثقافية اشتغلت بحس نقدي شكَّاك في إمكان المعرفة النظرية للمسائل الأنطولوجية.

وعليه، نرىٰ أنَّ جورجياس لم ينف الوجود بإطلاق، بل نفىٰ الـ «إيون»، أي الوجود الإيلي، وما يمكن أن نستأنس به لتوثيق ذلك هو أنَّه اهتم ببحث الوجود الفيزيائي. حيث قيل بأنَّه في أواخر

---

(١) من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّنا نستعمل هنا عبارة «ما قبل السقراطي» امتثالًا للتوصيف الشائع، وليس دلالة علىٰ الترتيب الزمني. إذ من المعلوم أنَّ السوفسطائيين زامنوا سقراط، بل منهم من عاش بعده، وليس قبله.

حياته أخذ يهتم بالمسألة الفيزيائية(١) ويختص بدرسها؛ مما يسمح بمزيد توثيق صحة القول بأنَّه في نفيه للوجود كان ينفي ما قدمته الإيلية من ملمح أنطولوجي رآه غريبًا عن منطق العقل العملي.

وهذا الحرص من جورجياس علىٰ مغايرة الإيليين ونقد مقولة الوجود الضروري، يبدو أثره في ليكوفرون، الذي قيل بأنَّه تتلمذ عليه، وانساق معه في مشروعه النقدي للفكر الإيلي، حتىٰ بلغ به الأمر في الاحتراس من مفهوم الوجود الإيلي، إلىٰ استثقال استعمال فعل الكينونة.

وعليه، يمكن إيجاز نتيجة البحث في كون جورجياس نفىٰ الأنطولوجيا الإيلية وحصر الوجود في المحسوس لا في المعقول. ومن ثمَّ لم يكن فيلسوفًا عدميًا، بل كان فيلسوفًا حسيًّا.

٢-٥ فيزياء جورجياس:

ما هي ملامح النظرية الفيزيائية لجورجياس؟

أول احتراس ينبغي تسجيله هنا هو أنَّ تعبير «النظرية الفيزيائية» أوسع من الماصدق المعرفي المتداول في المتن الدوكسوغرافي عن الرؤىٰ الفيزيائية لجورجياس. لذا نرىٰ بعض المؤرخين يتوسلون لاستنتاج موقفه الفيزيائي مما تقوله كتب السير

---

(١) نقول بالاستئناس بهذا الانشغال بالفيزياء، ولا نعتمده دليلًا؛ لأنَّ الإيليين وعلىٰ رأسهم برمنيد الذي قال بأنَّ طريق البحث في الفيزياء ضلال، مارس بنفسه هذا الضلال في القسم الثاني من قصيدته!

القديمة، أي بأنَّه تتلمذ علىٰ أمبادوقليس. ليؤسسوا علىٰ علاقة التلمذة هذه مشابهة بين الفيزياء الجورجياسية وبين الفيزياء الأمبادوقليسية. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر كمثال علىٰ ذلك قول جومبرز:

«كان ثمة هوة سحيقة. فالمذهب الطبيعي الذي صاغه أمبادوقليس أصابته الشيخوخة بسرعة بفعل حضور تيارات فكرية جديدة. فزينون وميليسوس لا يمكن أن يقفا تجاهه إلا باحتقار. وبالفعل، إنَّ الفكر منذ القديم كان يمتلك مناقشة نقدية لمذهب أمبادوقليس مكتوبة بقلم زينون. والحال أنَّ سهم استدلالات جورجياس كان موجهًا بشكل خاص ضد الإيليين»[١].

هكذا يستند جومبرز علىٰ رواية تتلمذ[٢] جورجياس علىٰ أمبادوقليس، للقول بأنَّه حاول الدفاع عن الفيزياء الأمبادوقليسية. غير أنَّنا لا نرىٰ موثوقية لهذا الربط، إذ ليس في ما تبقىٰ من مقولات جورجياس تكرار لنظرية أمبادوقليس، لكننا نقول بأنَّه كان بلا شك علىٰ وعي بها وبالتحولات المعرفية الثرية التي جاءت لاحقة لها.

وكما لم يقع في تكرارها، فإنَّه أيضًا لم يقع أسيرًا للموقف

---

(١) Gomperz, ibi, pp513-514.

(٢) اعتمد جومبرز علىٰ القول بالتتلمذ، بينما أشرنا إلىٰ احتمال الشك في صدقية هذه الرواية، في مبحث السيرة.

الإيلي من الفيزياء، بل كان له اهتمام بتطوير البحث في الطبيعيات، وخاصة دراسته لكيفية عمل المرآة العاكسة لضوء الشمس، حسب الوارد في الشذرة المروية عند ثيوفراسطوس. حيث قارن -أي جورجياس- بين عكس المرآة لنور الشمس الذي ينتج عنه اشتعال الشرارة، وبين عكس المرآة ذاتها لنور النار، حيث لا ينتج عنها تحصيل أي شرارة، مستنتجًا أنَّ: «سبب ذلك هو أنَّ عناصر نور الشمس دقيقة لطيفة»، بينما «عناصر النار ليست متجانسة»[١].

٦-٢ جورجياس وسحر الكلمة:

وفي المستوىٰ الخطابي يُظهر لنا ما تبقىٰ من متني جورجياس «**مديح هيلين**» و«**دفاع عن بالاميد**»، ما قلناه سابقًا بصدد الحديث عن التعليم السوفسطائي، أي إمكان المنطقين (القوي والضعيف)، حيث أشرنا إلىٰ أنَّه كان يتقصد تدريب المتعلم علىٰ هذه الطريقة كمران عقلي وخطابي، وفي هذا السياق نلقىٰ جورجياس يختار في هذين الكتابين أضعف موقف ليحاجج عنه.

ولنقتصر هنا علىٰ دفاعه عن هيلين؛ لبيان معنىٰ المحاجة السوفسطائية عند جورجياس.

لقد كانت هيلين وفق الميثولوجيا الإغريقية خائنة؛ بفعل وقوعها في غرام باريس. لكن جورجياس يعاند في متنه ذلك التمثل الميثولوجي محررًا إياها من المسؤولية عن الخطيئة، وذلك من

---

(١) B5.Théophraste, Du feu, 73.

خلال مجموعة فرضيات قدمها لتعليل الواقعة، منها:

- إما أنَّ «خيانة» هيلين[1] لزوجها ناتجة عن ضعف أمام رغبة الجسد، وجمال باريس.

- وإما أنَّ الأمر قدر.

- وإما لخضوعها لجاذبية وإقناع الكلام.

ثم يستمر في حجاجه مبينًا أنَّه أيًا كان السبب فلا ينبغي مؤاخذة هيلين! وبذلك نزع عنها المسؤولية، محررًا إياها من عار الخيانة!

وما ينبغي أن نلتفت إليه هنا، هو المنطوق الأخير؛ حيث

---

(١) أوجزت في كتابي «الفلسفة الملطية» حكاية هيلين بالقول: حصل خلاف «بين الإلهات الثلاث هيرا وأثينا وأفروديت اللواتي دعين إلىٰ عرس ثيتس. وغضبت الإلهة إيسيز Esis؛ لأنها لم تدع للعرس، فحضرت وبيدها تفاحة من ذهب، مكتوب عليها «إلىٰ الأجمل». رمت إيسيز التفاحة بين الحضور، وتنازعتها الإلهات الثلاث (أفروديت وهيرا وأثينا). ورفعًا للخلاف ذهبن إلىٰ أجمل البشر باريس بن بريام ملك طروادة؛ ليحكم أيهن الأجمل.

قَبِلَ المهمة، لكنه قَبْلَ أن ينطق بالحكم، وعدته كل إلهة بوعد:

فقالت هيرا سيكون لك المجد والملك. ووعدته أثينا بالانتصار في الحروب. أما أفروديت فوعدته بأجمل نساء الأرض!

تردد باريس في الاختيار، فاقترح تقسيم التفاحة إلىٰ ثلاثة أقسام، يعطي كل واحدة منهن قسمًا، لكن أفروديت رفضت. وبعد تفكير عميق، قرر باريس إعطاء التفاحة إلىٰ أفروديت. وبمساعدتها استطاع أن يستميل قلب هيلين زوج مينلاوس».

الطيب بوعزة، الفلسفة الملطية، م س، ص١٠٦-١٠٧.

أشار جورجياس إلىٰ قوة الكلمة ونفوذها. وهو ما يلتقي مع موقفه في الشذرة الحادية عشرة (B11.8)، التي ينعت فيها اللوغوس (أي الكلام) بـ «الإله القوي». وكذا مع موقفه في مقطع آخر من الشذرة (B11.14) حيث يتحدث عن مفعول الكلمة في النفس مشبهًا إياه بمفعول «المخدر»(١). وفي هذا نلقىٰ حرصًا منه علىٰ توكيد أهمية الدرس السوفسطائي؛ لأنَّه تمليك لمهارة اللوغوس، أي مهارة الكلمة، لمتعلمه، منبهًا إياه إلىٰ أنَّ اللغة لها سلطة ومفعول، أي ليست مجرد أصوات تنثر في الهواء، بل إنَّ توجهات الفرد، وكذا اتجاهات الاجتماع مرهونة باتجاه الكلمة.



وختامًا:

عود إلىٰ المفاهيم الفلسفية التي قدمها جورجياس فيما يخص المسألة الأنطولوجية، لنؤكد مرة أخرىٰ أنَّ فهمها لا يتحقق دونما استحضارها كجدل مع الفكر الإيلي. وفي هذا السياق ليس بذي قيمة الإيغال في تحقيق هوية ذلك المؤلف المجهول الذي استدخل موجز كتاب جورجياس في ذلك المتن الغريب في نظام ترتيبه وعنونته أيضًا، أي «ميليسوس، كزينوفان، جورجياس». هذا فضلًا

---

(١) استغل أرسطو تلك المعاني التي قدمها جورجياس كدليل علىٰ قوة الخطاب، لنقد الخطابة السوفسطائية وتسفيهها.

Aristotle, Art of Rhetoric 1405b34.

عن استعصاء، إن لم نقل استحالة تحقيق هوية الكاتب، حيث إذا ساغ نفي إرجاعه إلىٰ أرسطو، وبالتالي الحديث عن المتن بوصفه منحولًا إليه، فإنَّه يتبقىٰ أمامنا عديد من الاحتمالات التي يصعب الترجيح بينها بحسم ووثوق؛ إذ قد يكون المؤلف هو ثيوفراسطوس، وقد يكون مشائيًا آخر من القرن الثالث قبل الميلاد وفق ما ذهب إليه ديلز وكيرفرد، أو مشائيًا من القرن الأول الميلادي وفق تحقيق جومبرز وروبان. كما ليس من المستبعد أن يكون فيلسوفًا ميغاريًا حسب تحقيق أنطرشتاينر، أو حتىٰ أحد أتباع الإيلية الجديدة حسب زعم فيسنر، أو أن يكون أرسطوطاليسيًا شكاكًا حسب رأىٰ منسفيلد.

لكن إذا قلنا ليس مهمًّا الانشغال بتحقيق هوية الكاتب، فإنَّ ثمة أمرًا أكدنا علىٰ أهمية استحقاقه للانتباه وهو دلالة حرص ذلك الكاتب علىٰ إيجاز متن جورجياس «في اللاوجود»، مع ترتيبه ثالثًا بعد فيلسوفين إيليين هما ميليسوس وكزينوفان.

فهل كان ذلك الترتيب مجرد فعل اعتباطي؟

أم أنَّه كان مقصودًا؟

أيًا كان السبب، فإنَّ تلك المجاورة التي وضعها ذلك المؤلف المجهول، تمنحنا حافزًا للإمساك بمفتاح مهم لفهم المقصود من مقولات جورجياس؛ وهو وضعها في السياق الجدلي الذي ينبغي أن تتنزل فيه. وهكذا استهداء بذلك السياق، تأولنا مقولات نفي الوجود، بوصفها غير دالة علىٰ عدمية الوجود، بل علىٰ عدمية

الـ «إيون»، أي نفي الوجود الأنطولوجي الذي أسسته الفلسفة الإيلية. وعليه، كان منظورنا في البحث هو محاولة فهم جورجياس بوصفه ضدًا لبرمنيد، ومناهضًا لنمط التفلسف الإيلي.

وبذلك انتهجنا قاعدة منهجية كثيرًا ما أبصرنا قيمتها الإجرائية في بحث الفلسفة الإغريقية، وهي الاحتراس من استدعاء دلالات فلسفية من زمن ثقافي مغاير لإسقاطها علىٰ غيره. ولذلك فالعدمية -التي هي فلسفة أبعد مدىٰ في النفي من الشكية- لا نرىٰ مسوغًا لإلصاقها بزمن وفكر جورجياس؛ لأنَّ لها شرطًا ثقافيًا[1] خاصًا لا يحتمله الزمن القديم. لذا فاستعمال هذا الاصطلاح هو قفز غير مبرر، واستهانة بمنطق تاريخانية اللوغوس. وحتىٰ نيتشه[2] الذي يعد أشهر من استعمل مفهوم العدمية في السياق الفلسفي لم يتحدث قط عن جورجياس كفيلسوف عدمي. بل أكثر من ذلك، لم يستحضر أبدًا شذرته النافية للوجود؛ هذا مع أنَّه -أعني نيتشه- كان دومًا حريصًا علىٰ تأصيل نزوعاته الفكرية بإرجاعها إلىٰ الفلاسفة

---

(١) أول ظهور لمفهوم العدمية في تاريخ الفكر كان في الفلسفة الألمانية مع جاكوب هيرمان أوبريت Jacob Hermann Obereit في القرن الثامن عشر، في سياق نقده للمشروع الكانطي، وذلك قبل تسويقه أدبيًا، من طرف الروائي الروسي إفان تورجنيف Ivan Tourgueniev.

(٢) لم يستعمل نيتشه مفهوم العدمية في السياق الأنطولوجي بل في السياق الأخلاقي، حيث سيحددها كعدم قيمي ناتج عن «موت الإله»، بينما سيعيد هيدغر التفكير في دلالتها عبر مفهوم الكينونة.

الإغريق، وخاصة الذين ينتمون إلىٰ اللحظة ما قبل السقراطية. بل الملفت للنظر أيضًا أنَّه لم يخصص للسوفسطائيين أي بحث أو حتىٰ مقالة مستقلة، بل اقتصر علىٰ الحديث عنهم بشكل متفرق في أثناء بعض كتاباته مثل «إنسان مفرط في إنسانيته»، و«أفول الأصنام». وحتىٰ عندما تناول السوفسطائية في دروسه الجامعية، فإنَّه ركز مقاربته علىٰ البعد الخطابي[1] في السفسطة، ولم يهتم إطلاقًا بفكرة عدمية الوجود الجورجياسية. وحسنًا فعل؛ إذ لو حصل مثل هذا التناول لكان مجرد إسقاط فج.

---

(١) ينبغي الإشارة هنا إلىٰ أنَّ تركيز نيتشه علىٰ تناول البعد الخطابي للسفسطة، لم يكن تخفيضًا لقيمة السوفسطائيين؛ بل كل العبارات التي تناولهم بها كانت رفعًا من قيمتهم، وحتىٰ منطقهم في التعليم كان في نظر نيتشه تقديرًا لأصالة المتعلم واستقلاليته في تأمل المعارف ونقدها في سياق «عراك» فكري. وقد استخدم نيتشه لفظ العراك للدلالة علىٰ الجدل السوفسطائي وتقريظًا له، وذلك في مقالته عن «هوميروس» "Homer's Contest" (1873).

الفصل الخامس

بـروديـقـوس

«لقد سمعت بروديقوس يقوم بهذا النوع من التمييزات بين الكلمات، آلاف المرات»

سقراط في محاورة «خارميدس»

تقديم

«ثم لمحت أيضًا طانطال، ذلك هو بروديقوس من كيوس[1]، الذي كان حاضرًا أيضًا. وقد كان جالسًا في إحدىٰ الحجرات التي كان هيبونيقوس يخصصها للخزين، أما الآن ومع وفرة الضيوف فقد حولها كالياس إلىٰ حجرة لاستقبال الضيوف الغرباء. وقد كان بروديقوس لا يزال مستلقيًا مغطىٰ بالفراء وبقدر كبير من الأغطية كما كان ظاهرًا. وقد كان جالسًا إلىٰ جواره علىٰ بعض الأسرة قريبه باوسانياس»[2].

تلك كانت أول لحظة يذكر فيها أفلاطون بروديقوس في متن «بروتاغوراس»!

وغالب الظن أنَّ مبتدأ القول لا يخلو من قصد السخرية[3]،

---

(١) كذا يرسمها مترجم المحاورة الأفلاطونية، ونرسمها في كتابنا هذا بـ «خيوس».

(٢) PLATO, Protagoras 315 CD.

أما النص العربي المثبت في المتن فهو مستل من الترجمة العربية: أفلاطون، بروتاغوراس ترجمة عزت قرني، ص٧٥-٧٦.

(٣) لكن هذا لا يمنعنا من القول بأنَّ بروديقوس كان أكثر من غيره من السوفسطائيين إيرادًا باحترام في المحاورات الأفلاطونية. إذ قياسًا علىٰ غيره، لا نجد أفلاطون يكثر من التعريض به.

وقد أشار برنت Burnet إلىٰ أنَّ تلقيب بروديقوس بطنطال Tantalus[١] استحضار للتشابه في ملمح الضعف الجسدي بين تلك الشخصية الأسطورية وبين شخصية بروديقوس. غير أننا نرىٰ أنَّ ثمة أمرًا آخر أخطر من مجرد السخرية من ضمور بنية الجسد الذي توقف عنده الشراح، أمرًا نستمده من الصورة التي بدا بها طنطال في المتن الميثولوجي. إذ من البيِّن أنَّ قول أفلاطون «ثم لمحت طانطال» نقل حرفي للاستهلال الذي يبدأ به مقطع من النشيد الحادي عشر من الأوديسة، حيث يقول هوميروس:

«ثم لمحت طانطال، الذي يشكو آلامًا مبرحة، واقفًا في البحيرة، وكان الماء واصلًا إلىٰ ذقنه، ورغم عطشه لم يكن قادرًا علىٰ الشرب»[٢].

وهنا يطرح الاستفهام عن سبب استعمال أفلاطون لاسم طانطال لتلقيب بروديقوس؟

---

(١) طنطال أو طنطالوس شخصية من شخوص الميثولوجيا الإغريقية الواردة في الأوديسة، يقدم بوصفه ابن الإله زوس:

Odyssey XI 582.

(٢) ترجمنا المقطع عن الترجمة الفرنسية لمتن الأوديسة:

Homère: "Puis j'aperÓois Tantale, qui, souffrant d'amères douleurs, se tenait debout dans un lac; l'eau touchait à son menton, et, malgré sa soif, Tantale n'en pouvait boire."

Homère, Odyssée, trd franÓaise Eugène Bareste, Lavigne, Paris I842.p215.

ولماذا حرص علىٰ تقديمه مأسورًا بسلطان النوم، ومخفيًا تحت الأغطية؟

لا ينبغي لنا أن نستسهل قراءة كلمات أفلاطون، فهو متمهر جدًّا في صناعة الصور المجازية واللعب بها بكل احترافية. غير أنَّه ككل ماهر في بلورة المجاز لم يكن يسقط في شرك الإفصاح بل يبقيه في إبهامه، وهكذا تُنثر المجازات علىٰ قارعة المتن، فيغفل عنها القارئ المتسرع القاصد رأسًا إلىٰ الدلالة المحورية لمتن المحاورة.

أجل نظن أنَّ إلقاء أفلاطون لبروديقوس علىٰ السرير، وتغلفته بالأغطية مشهد يستحق التفكير، وقد لا يكون مجردًا من قصدية دلالية، خاصة وأنَّنا نعلم أنَّ أفلاطون كان شديد العناية بكيفية كتابة نصوصه وبناء مشاهدها الحوارية. لكن تعييننا لتلك القصدية بالضبط ليس بالأمر السهل؛ إذ تتعدد الاحتمالات وتتدافع الظنون.

لكننا حدسنا إمكانية فهم جديد للَّقب الذي خلعه أفلاطون علىٰ بروديقوس، حيث رجعنا إلىٰ متن هوميروس، فلاحظنا أنَّ مشكلة طنطال تبدو في مفارقة بيِّنة وهي أنَّ الماء موفور أمامه ولكنه عطشان وغير قادر علىٰ أن يشرب! ومعلوم أنَّ اختصاص بروديقوس كان هو الانشغال بالحدود اللغوية وضبطها، فلعل أفلاطون أراد بهذا التقريب الإشارة إلىٰ أنَّه رغم وفرة هذا الانشغال، فإنَّ ذلك السوفسطائي بقي دون استمداد الغذاء الفلسفي الحقيقي الذي يستوجبه الاهتمام بالحد.

هذا حدسي الذي أفسر به سبب هذا التقريب الأفلاطوني بين بروديقوس وطنطال، ولم أجد أحدًا من الباحثين -في حدود مطالعاتي- من تنبه إليه، حيث استبقىٰ الباحثون دلالة التقريب في التعريض بالضعف الجسدي، بينما نرىٰ وجوب استحضار بنية المجاز الهوميري في دلالتها الحقيقية، أي مفارقة الجمع بين الماء وبين العطش، التي لعل أفلاطون أراد بها بناء مفارقة الجمع بين إدراك أهمية ضبط الحد وبين الوقوع في السفسطة[1].

ثم أيًا كان السبب الحقيقي، فإنني أرىٰ إمكان استعمال الصورة الأفلاطونية ضدًا علىٰ أفلاطون، حيث لن أبالغ لو قلت إنَّه أبقىٰ بروديقوس مغطىٰ بالفراء ومخفيًا تحت الأغطية! إذ رغم أنَّه أكثر من ذكره في محاوراته؛ فإنَّ كل سياقات الذكر التي تتبعناها، لم نجدها تُقَدِّرُ منتوجه الفكري أي سبقه إلىٰ الاشتغال بما يقارب نظرية الحد التي قال بها سقراط وثمنها أفلاطون، وأسس عليها كل مشروعه النظري.

وبجمع الموارد الدوكسوغرافية والمقابلة بينها، ستتبدىٰ لنا ملامح معرفية مهمَّة لهذه الشخصية السوفسطائية التي قلنا، في معرض تعليقنا علىٰ قول ديوجين اللايرسي في كتاب «**الفلسفة الملطية**»، بأنَّ «أرخيلاوس أستاذ سقراط»، بأنَّه لم يكن من السهل عليه الاهتداء إلىٰ الأستاذ الحقيقي، الذي هو السوفسطائي

(١) بالمعنىٰ الذي يحدده التقليد الأفلاطوني لكلمة سفسطة.

برودیقوس. وقد حانت المناسبة لتوكيد فرضيتنا بدرس علاقة التلمذة هذه. ولا نعني بإثبات أستاذية برودیقوس، الاكتفاء باستحضار تلك الإشارة الأفلاطونية الواردة في محاورة كراتيل[1]، التي يقول فيها سقراط بأنَّه تلقىٰ درسًا عن برودیقوس بـ «دراخما واحدة»، بل نعني ما هو أكبر من ذلك وهو أنَّ المقوم الفلسفي الأكبر للفلسفة السقراطية، أي نظرية الحد الماهوي، تدين لبرودیقوس.

ذلك هو الرهان الذي نتغياه في هذا المبحث.

(1) Platon, Cratyle, 384b.

- ١ -

في السيرة والنتاج

١-١ في السيرة:

قيل بأنَّ بروديقوس ولد في إيوليس Ioulis في جزيرة خيوس Céos. أما عن تاريخ المولد، فليس ثمة مُحَدِّدٌ ذو صدقية ووثوق يسمح لنا بالبناء عليه، بيد أنَّ الإشارات الواردة في النصوص الدوكسوغرافية جعلت كثيرًا من المؤرخين يوقتون ميلاده بين (٤٧٠ - ٤٦٠ ق م).

ويستفاد من المحاورة الأفلاطونية بأنَّه كان معاصرًا لبروتاغوراس وسقراط، وفي متن السودا نقرأ أنَّه «كان معاصرًا لديموقريط الأبديري وجورجياس، وتلميذًا لبروتاغوراس»[١].

أما عن وفاته فغالب الظن أنَّه مات بعد إعدام سقراط. غير أنَّ متن السودا يضيف معلومة أجمع الباحثون المعاصرون علىٰ خطئها، وهي أنَّ بروديقوس أعدم في أثينا بتهمة إفساد الشباب حيث حكم

---

(١) Suidas, A1.

عليه بشرب السم[١]؛ ذلك لأنَّ هذه الإضافة تبدو حاصل التباس بينه وبين سقراط.

ويشير فيلوسترات إلىٰ أنَّ بروديقوس كان خطيبًا ماهرًا، لكنه كان ذا صوت «خفيض»[٢]. ولنا أن نستفيد من محاورة «فيدرس» PHÉDRE ما يفيد بأنَّ بروديقوس كان له موقف منهجي خاص في كيفية بناء الخطاب، حيث يقول سقراط مخاطبًا فيدرس إنَّ بروديقوس قال له يومًا: «إنَّه وحده من اكتشف المنهج الصحيح، الذي هو أن لا يكون موجزًا ولا مسهبًا؛ بل أن يتكلم بالمقدار الذي يجب»[٣].

ونتيجة لتمهره في الخطابة، انتدبته مدينته للذهاب إلىٰ أثينا سفيرًا لها[٤]. وقيل بأنَّه لفت الانتباه في أثينا بقدرته البلاغية وكذا بشخصيته. ومصداق ذلك أنَّنا نلحظ أرسطوفان حريصًا علىٰ ذكره في مسرحية السحب[٥] وكذا في مسرحية العصافير[٦]. وتشير

---

(١) Suidas, A1.

(٢) Philostratus, Lives of the Sophists ? 12.

(٣) Plato, Phaedrus 267B.

ومن السياق يستفاد أنَّ بروديقوس كان رافضًا لطريقة جورجياس في الخطابة، وهو ما يزيد في توكيد الأطروحة التي ندافع عنها في هذا الكتاب، وهي أنَّ ثمة في المتن الأفلاطوني ذاته ما يخدش تلك الصورة القدحية العامة، التي يريد أفلاطون أن يسم بها جميع السوفسطائيين.

(٤) شذرة (أ ١ أ)، شذرة (أ٣).

(٥) Aristophane, nuages ??(v. 361).

(٦) Aristophane, Oiseaux (v. 692.)

العديد من النصوص إلىٰ أنَّه مارس التعليم في أثينا وكذا في عدد من المدن اليونانية الأخرىٰ. أما في ما يخص أسماء الذين تلقوا التعليم عنه، فيستفاد من المحاورة الأفلاطونية أنَّه تتلمذ عليه إيزوقراط (شذرة أ٧)، وأوريبيد (شذرة أ٨)[١] وتوكيدد (شذرة أ٩).

وقد أكثر أفلاطون من ذكر بروديقوس، لكنه -كما أسلفنا القول في التقديم- أبقاه مغطىٰ بالفراء والأغطية! حيث تتبعنا كل موارد ذكره فلاحظناها تغفل عن الإسهاب في بيان الفكر؛ لذا لا نرىٰ أكثرها حقيقًا بالإيراد إلا هنا، أي في مبحث السيرة:

ذكر أفلاطون بروديقوس في محاورة «الدفاع»[٢]، في سياق الإشارة إلىٰ أنَّه من بين السوفسطائيين الذين جابوا اليونان للتعليم. وفي هيبياس الكبير[٣] يصفه بصديق سقراط، وأنَّه كان يتردد علىٰ أثينا فيلقىٰ الترحيب والتبجيل. وفي ثياتيتوس[٤] ثمة إيراد مهم يفيد بأنَّ سقراط كان يرسل بعض الشباب إلىٰ بروديقوس للتعلم! وفي كراتيل[٥] إفادة لا تخلو من تعريض، وهي أنَّ بروديقوس كان من أكثر السوفسطائيين مغالاة في الثمن الذي يستوجبه تلقي تعليمه (خمسين دراخما)، لكن يستفاد من جهة أخرىٰ أنَّ سقراط تلقىٰ عنه

---

(١) Aulus Gellius, Attic Nights xv 20, 4

(٢) Platon, Apologie, 19e.

(٣) Platon, Hippias majeur, 282c

(٤) Platon, Theaetetus 151B

(٥) Platon, Cratyle, 384b

بدراخما واحدة (شذرة أ١١). وقد استنتج بعض المؤرخين من هذه الإشارة أنَّ سقراط نفسه تتلمذ علىٰ بروديقوس. لكن سياق الإيراد -حسب ديربي Dherbey- لا يسمح بتوثيق هذا القول؛ «لأنَّه سياق سخرية»[١]. غير أنَّنا نختلف مع ديربي، حيث يمكن أن نلحظ في المحاورة ذاتها ما يؤكد التلمذة من حيثية أخرىٰ؛ إذ فضلًا عن أنَّه ليس من اللازم أن يكون ما يوثق التلمذة هو استمرارية الاتباع؛ فإنَّ سياق العلاقة بين سقراط وبروديقوس في المحاورة الأفلاطونية يؤكد أنَّ سقراط علىٰ إدراك ومعرفة بمذهب بروديقوس في الأخلاق[٢]؛ كما نرجح أنَّ اهتمامه بالحدود وضبط دلالات المفاهيم والألفاظ راجع إلىٰ تلقيه دروس بروديقوس. وسنشير إلىٰ ذلك من بعد بشيء من التفصيل.

١-٢ في النتاج:

باستقراء موارد ذكر بروديقوس في النصوص الدوكسوغرافية، نلقىٰ عناوين عديدة لمكتوبات منسوبة إليه مثل:

- متن «**في الطبيعة**»، المذكور عند شيشرون[٣].
- وكتاب «**طبيعة الإنسان**»، الذي ذكره جالينوس Galien.
- وكتاب **الفصول** Horai[٤] المذكور في السكوليا.

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p59.

(٢) Dupréel.E, Les sophistes, Neuchatel, éd Le Griffon, 1948, p.121.

(٣) Cicéron, De Oratore, III, 32, 128.

(٤) ليس ثمة اتفاق حول دلالة العنوان بين الدوكسوغرافيين والباحثين في الفكر =

- وكتاب «**اختيار هرقل**».
- وكتاب «**الخطابة**».

غير أنَّ الشك يطال استقلالية تلك العناوين من حيثية وصفها ككتب مفردة؛ ولذا ذهب المحقق أنطرشتاينر Untersteiner إلىٰ أنها عناوين فصول كتاب واحد. ويكاد يستقر الرأي اليوم علىٰ أنَّ بروديقوس كتب «متنًا ضخمًا بعنوان: في الفصول Horai، مكونًا من قسم بعنوان «في الطبيعة» الذي بدوره ينقسم إلىٰ قسمين، يتناول أحدهما طبيعة الإنسان»[1].

أما كتاب «اختيار هيرقل» فهو حسب أنطرشتاينر القسم الأخير من كتاب «الفصول». وقد تبقت لنا منه -بفضل كزينوفون- فقرة هي علىٰ وجازتها ثمينة جدًا في بيان الفلسفة الأخلاقية لـ «طنطال».

= السوفسطائي؛ لذا فترجمته بالفصول هي فقط واحدة من بين الترجمات الممكنة. كما أنَّ الفقرة التي تبقت منه في متن السكوليا إن أفادت موضوعًا أخلاقيًا، فلا يلزم منها أن نجزم بأنَّ الكتاب كان كله في الموضوع الأخلاقي.

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p60.

- ٢ -

فكر بروديقوس

تجمع الموارد المستلة من المحاورات الأفلاطونية، وكذا من المتون الأرسطية، فضلًا عن مسرحيات أرسطوفان أنَّ بروديقوس كان شديد الاحتراس في تدقيق استعمال الحدود اللغوية:

ففي محاورة «لاخيس» يشير أفلاطون إلىٰ امتياز بروديقوس عن كل السوفسطائيين بوصفه «أكثرهم اهتمامًا بوضع تمييزات دقيقة بين الألفاظ»[١]. وهذا الاهتمام بتحديد الألفاظ من قبل بروديقوس نستفيده أيضًا من موضعين اثنين في محاورة «بروتاغوراس»[٢]. كما

---

(١) Platon, Laches 197B.

يقول سقراط في «محاورة لاخيس» متحدثًا عن اتصال نيخياس بدايمون الذي تلقىٰ تعليمه عن: «بروديكوس، الذي يعتبر الأفضل من كل السوفسطائيين في تحليل معاني الكلمات».

أفلاطون، المحاورات الكاملة، محاورة لاخيس، المجلد الثاني، ترجمة تمراز، ص٥٤٢.

(٢) أقصد بالموضعين:

PLATO, Protagoras, 337A.

PLATO, Protagoras, 340 A.

يتحدث سقراط في محاورة «كراتيل» عن أنَّ بروديقوس كان يعطي دروسًا باهظة الثمن في موضوع «الاستعمال الصحيح للكلمات»[1]. واشتراط هذا السوفسطائي لدقة الاصطلاح والتسمية فكرة نلقاها في أكثر من مصدر دوكسوغرافي[2].

لكن لماذا أركز كثيرًا علىٰ حرص بروديقوس علىٰ إفراد الدال اللغوي بمدلوله؟

إنَّ المرمىٰ النهائي الذي نبتغيه هو التوكيد علىٰ أنَّ سقراط استمد من هذا الدرس «السوفسطائي»، واحتذاه بطريقة خاصة لبناء نظرية الحد الماهوي. حيث نزعم أنَّ هذا الاهتمام بضبط مدلولات الدوال والألفاظ من قبل بروديقوس كان مناط التأثير في بلورة الفلسفة المفهومية لسقراط، كما نراه مظنة لتوكيد تلمذة هذا الأخير عليه.

ثم إنَّ اشتراع الضبط الدلالي من قبل لوقيبوس مستند لنا لكي نسفه أيضًا ذلك المعنىٰ الأفلاطوني القائل بأنَّ السوفسطائي شخصية لعوب باللغة. إذ يكفي لاهتزاز هذه الصورة أن نستحضر موارد من المتن الأفلاطوني ذاته، التي تكرر القول أكثر من مرة بأنَّ بروديقوس كان حريصًا علىٰ ضرورة تحديد الألفاظ وإبرائها من

---

(١) PLATO Cratylus 384B.

(٢) انظر مثلًا الإشارة الواردة في «حياة توكيديد» لمرسيلينوس:

Marcellinus, Life of Thucydides 36.

الميوعة والتلاعب الدلالي. بل في محاورة «خارميدس» نلحظ أنَّ سقراط لم يجد ما يحتج به علىٰ كريتياس سوىٰ الاستعانة ببروديقوس، قائلًا: «لقد سمعت بروديقوس يقوم بهذا النوع من التمييزات بين الكلمات، آلاف المرات»[1].

وبهذا يجوز لنا أن نقول إنَّ ملمح السوفسطائيين في المحاورات الأفلاطونية بوصفهم حواة يلعبون بالكلمات، مهزوز بتناقضات تشكك في صدقية تلك الوسومات القدحية التي رسَّمَها أفلاطون، واهتبلها من بعده كل ألوان طيف التقليد الفلسفي، مشائية وأفلاطونية علىٰ حد سواء.

ثم إنَّ إكثار بروديقوس من اشتراط تدقيق استعمال الدوال اللغوية، نراه موصولًا عنده بموقف نظري يفيد نفي الترادف، أي إنَّ في جرس كل لفظ معنىٰ مخصوصًا. وما يؤكد هذا الاستنتاج: أنَّنا نجد في محاورة مينون مقطعًا دالًّا جدًّا علىٰ نفي الترادف؛ حيث يدور الحوار حول ثلاث كلمات هي: النهاية (teleuten) والغاية (eschaton) والحد (peras)؛ فيشير سقراط في ختام مناقشة تلك الحدود إلىٰ أنها مترادفة. ثم يستدرك بالقول: «رغم أنَّ بروديقوس سيكون مختلفًا معي»[2]. أي إنَّ بروديقوس لا يقبل مقاربة اللغة بمنطق الترادف، بل إنَّ اختلاف جرس دوالها

(١) Charmides 163B.

(٢) Plato, Meno 75E.

ورسمها ينفي التساوي الدلالي.

كما نجد الوارد في «طوبيقا» أرسطو ما يفيد بأنَّ بروديقوس يميز بين ثلاثة أنواع من اللذة، لمجرد أنَّه يذكر لها ثلاث تسميات من اللغة الإغريقية[1].

ورغم أنَّ هذا هو للأسف «كل» ما سجلته النصوص الفلسفية القديمة في شأن موقف بروديقوس من وصل الدال بالمدلول علىٰ نحو ينفي الترادف، فإنَّه يفيدنا في إبصار ملمح عن نظريته في اللغة وأسلوب استعمال دوالها.

أما عن نظرته إلىٰ الوضع البشري:

فقد بلور رؤية يمتزج فيها اللاهوتي بالطبيعي، علىٰ نحو لا نرىٰ فيه أي تجديد بالقياس علىٰ التقليد الميثولوجي الإغريقي؛ إذ لا نجد لدىٰ بروديقوس تجديدًا أو نقدًا للتمثلات الدينية الإغريقية علىٰ نحو ما فعل كزينوفان في مشروعه الفلسفي القاصد إلىٰ نقد النزوع الأنثروبومورفي الذي نلقاه في ميثولوجيا هوميروس، ولا موقفًا نقديًا لاأدريًا، كما هو الحال عند جورجياس الذي أحرقت كتبه في أثينا بسبب موقفه اللاأدري من الألوهية، بل نلحظ عنده استقدامًا للتصور الوثني الإغريقي ذاته الذي ألَّه الكينونات الطبيعية.

---

(١) يقصد أرسطو بتلك التسميات الثلاثة: Chara، Terpis، Euphrosyne.
Aristotle, Topics, II 6, 112 b22.

إذ وفق الوارد عند إيبفانيوس كان بروديقوس «يسمي الآلهة العناصر الأربعة، بالإضافة إلىٰ الشمس والقمر». (ش ب٥).

وربما لهذا السبب لم تعامل نصوص بروديقوس بما عوملت به نصوص الناقدين للميثولوجيا الإغريقية من محاكمات وحرق.

غير أنَّ هذا الاستنتاج الذي نسجله هنا، مناقض تمام المناقضة لتوصيف سكستوس أمبيريقوس في متنه «ضد الرياضيين»[1] الذي قدم بروديقوس بوصفه ملحدًا، بناء علىٰ نصوصه ذاتها التي وصف فيها العناصر الطبيعية بالتأليه.

فكيف نعالج هذه المغايرة في تأويل المستند ذاته؟

إنَّ تعلة وصف أمبيريقوس لبروديقوس بالإلحاد هي أنَّه قدم الكينونات الطبيعية بوسم الألوهية، حيث قال بأنَّه أراد بذلك الوسم التعريض بالاعتقاد الإغريقي لا احتذاءه؛ إذ علل اعتقاد الناس بألوهية تلك الكينونات بسبب انتفاعهم منها، ودليل ذلك حسب سكستوس أنَّه يشير إلىٰ أنهم «عبدوا الخبز ورمزوا له بـ «ديميتير» وأَلَّهُوا الخمر ورمزوا لها بـ «ديونيسيوس»، والماء ورمزوا له ببوسيدون، ورمزوا للنار بـ «هيفايستوس» كما ألهوا كل ما ينتفعون به، مثل «الشمس والقمر والأنهار»[2].

غير أنَّ هذا المستند الذي يورده سكستوس نراه تأويلًا

(١) Sextus Empiricus, Against the Mathematicians, IX, 18; 52.

(٢) Sextus Empiricus, Against the Mathematicians, IX, 18; 52.

لا تقديمًا لمنطوق بروديقوس. فلو أنَّه نقد بهذه الطريقة الجذرية معتقد الإغريق ما كان ليفلت من مظنة الاتهام أو العقاب. صحيح أنَّ بروديقوس أشار إلىٰ الألوهية بوصفها كينونة ذات نفع. لكن هذا يفتح الاحتمال أمام فرضيتين لا فرضية واحدة؛ بمعنىٰ أنَّه إما أنَّه قال بأنَّ الألوهية ابتداع بشري ناتج عن العقل النفعي، وأن ليس لها وجود حقيقة، بل هي محصلة المخيلة والرغبة في وجود كائن ماورائي يُنتفع منه.

وإما أنَّ الألوهية لها وجود، وذات تدخل في الشأن البشري بهباتها النافعة.

وأيًا كان الموقف الاعتقادي الذي كان يختلج بداخل بروديقوس، فإنَّ الذي تسمح لنا وقائع سيرته بترجيحه هو الاحتمال الثاني لا الأول الذي ذهب إليه الشكَّاك سكستوس أمبريقوس، أي إنَّنا نرجح أنَّ بروديقوس قارب المسألة الدينية بالعقل النفعي، ليس بقصد نفيها؛ بل بقصد توكيد حضورها. وهو بذلك استصحب في تأويله الطبيعي للكائن الإلهي، لاهوتًا مقاربًا للتمثل الميثولوجي، حيث إنَّ الديانة الإغريقية في جوهرها تأليه للطبيعة. مما سمح له بأن يكون في منأىٰ عن لحاظ التشكيك والنقد من عوام الإغريق.

وما يزيد في توكيد هذا الاحتمال هو أنَّنا نلقىٰ لديه استحضارًا لدور الألوهية في رؤيته إلىٰ التاريخ البشري. وهذا ما يفيد أيضًا في التوكيد علىٰ ما قلناه في مبتدأ الكتاب، أي عدم معاملة السوفسطائيين كمذهب ومدرسة جامعة، حيث نلحظ هنا اختلافًا

جوهريًا بينهم في المسألة الدينية، إذ بينما يرىٰ بروديقوس تدخل الإلهي في الإنساني والطبيعي، يرىٰ ثراسيماخوس أنَّ الآلهة لا تنشغل بالشأن الإنساني، في حين يرىٰ جورجياس أنَّ الموقف المعرفي الأصوب في شأن الألوهية هو إعلان اللاأدرية.

أما فيما يتعلق بالمسألة الأخلاقية، فنلحظ في تنظير بروديقوس للمسلك الأخلاقي الواجب انتهاجه، أنَّه استعمل بطريقة إيحائية مرجعية أسطورية. ويعد النص الذي تبقىٰ لنا عنه، أي المعنون بـ «**اختيار هرقل**»، نصًّا ثمينًا جدًّا في تحديد ماهية الموقف الفلسفي الأخلاقي، الذي كان ينادي به هذا السوفسطائي.

فما هو اختيار هرقل؟

تقول الأسطورة بأنَّ هرقلًا شغله في بداية شبابه هاجس التساؤل عن معنىٰ «الفضيلة»، ووقع في الحيرة بين ثنائية الخير والشر؛ فانتبذ مكانًا قصيًا معتزلًا الناس، «وجلس وحيدًا يفكر في أي الطريقين سيختار. وإذا بامرأتين تأتيانه؛ إحداهما ترمز إلىٰ «الفضيلة» والأخرىٰ إلىٰ «الرذيلة»، ودعته كل منهما إلىٰ طريقها وعرضت نفسها عليه. أما المرأة «الرذيلة» فقد خاطبته قائلة له: إذا صاحبتني أذقتك ألوان اللذة والنعيم فلا تنزل إلىٰ ميدان القتال، أو تشتغل بالسياسة، بل تستمتع بأطايب الطعام والشراب والسماع. ولن أدفعك للحصول علىٰ هذه اللذات والمباهج! أما المرأة «الفضيلة» فقد دعته إلىٰ طريقها قائلة له: إنني لن أخدعك، بل سأبسط لك الحقيقة كما هي؛ إن أثمن شيء وهبته الآلهة للإنسان

هو العمل والاستقامة وخدمة الأصدقاء، ونفع المدينة وزرع الأرض ورعي الأغنام، وتعلم فنون الحرب حتىٰ تكسب النبل والشرف والفضيلة»[1].

وقد كان اختيار هرقل هو طريق الفضيلة لا طريق اللذة.

والملمح الذي يتبدىٰ من هذا النص هو أنَّ بروديقوس لا يمجد نمط العيش النظري، بل نمط العيش العملي. وهو بهذا كان صريحًا في خرق الذوق الاجتماعي الإغريقي الذي كان يحقر من شأن العمل اليدوي، حيث إنَّ اختيار هرقل الذي مجده بروديقوس يعد أساسًا لبلورة نقد جذري للنزوع الإغريقي؛ إذ هو توكيد علىٰ قيمة العمل، فضلًا عن أنَّه نقد للانسياب مع اللذة الحسية.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، م س، ص٣٠٥-٣٠٦.

الفصل السادس

هيبياس

«إنك لا تدرس الأشياء في كليتها، بل تختبر الشيء في فرديته بأخذه مفصولًا ومقطعًا إلىٰ أجزاء. لهذا لا تحافظ علىٰ أنماط الواقع التي هي بطبيعتها عظيمة وغير مجزأة»

هيبياس منتقدًا سقراط

تقديم

ليس في كل النصوص الفلسفية القديمة صورة نموذجية عن السوفسطائي، كما يريد التقليد الأفلاطوني ترسيمها، مثل الصورة التي يمثل بها أوثيديموس وديونيسودوروس وهيبياس Hippias في متن أفلاطون! وإذا كنَّا استبعدنا في هذا المتن أوثيديموس وديونيسودوروس، مثلما استبعدهما هيرمان ديلز وكرانز من الفصل الذي خصصه للدوكسوغرافيا السوفسطائية؛ فإنَّ صورة هيبياس تظل إذن ملمحًا ينبغي استحضار وسوماته.

ومعلوم أنَّ لدينا في هذا المتن الأفلاطوني محاورتين اثنتين معنونتين باسم ذلك السوفسطائي، ولا مَيْزَ في عنوانهما إلا النعت المضاف إلىٰ الاسم، حيث نقرأ في إحداهما عنوان «هيبياس الكبير» Hippias Major، وفي الثانية «هيبياس الصغير» Hippias Minor؛ مما جعل البعض يستشكل المقصود من الاسم، هل يفيد شخصين اثنين أحدهما أكبر من الآخر، أم أنَّ المقصود شخص واحد؟!

والحقيقة أنَّ المقصود شخص واحد بعينه، هو هيبياس السوفسطائي. أما عن الوسم بالكبير والصغير فليس نعتًا لهيبياس،

بل هو مجرد توصيف كمي لحجم المحاورة. والمحاورة الكبرىٰ، أي «هيبياس الكبير»[١] هي الأولىٰ من حيث زمن الحدوث، حيث جرت ثلاثة أيام قبل محاضرة سيلقيها هيبياس في مدرسة فيدوسترات Phidostrate. أما المحاورة الصغرىٰ فجرت بعد إلقائه تلك المحاضرة.

ولا يهمنا الآن محتوىٰ المحاورتين، بل مقصدنا في هذا التقديم هو التوكيد علىٰ أمر مهم، وهو أنَّ الصورة التي يمثل بها هيبياس فيهما هي صورة مدعي المعرفة والمتاجر بها. أي إنَّه يجسد الصورة النموذجية التي يستلذ أفلاطون خلعها علىٰ السوفسطائيين!

ومن الملحوظ منذ مبتدأ الكتاب حرص سقراط علىٰ ممارسة سخريته المبطنة؛ إذ بمجرد ما يلتقي بهيبياس صدفة، حتىٰ يبادره بالتحية:

«هاهو العالم الجميل هيبياس»[٢]! مستفهمًا إياه عن سبب غيابه الطويل عن زيارة أثينا.

وبكل تلقائية، إن لم نقل بكل سذاجة، يأخذ هيبياس في الحديث عن نفسه وبأنَّه لم يكن لديه وقت لزيارة أثينا؛ لأنَّ مدينته إليس تنظر إليه بوصفه «أفضل القضاة والمقررين لأي شيء يتعلق بالحكومات»؛ ولهذا فعندما يكون لمدينته «أعمال لتوطدها ومسائل

---

(١) أو «هيبياس الكبرىٰ» عندما نشير بالنعت إلىٰ أنَّ المحذوف هو لفظ المحاورة.

(٢) Platon, Hippias majeur, 281a.

لتحسمها مع الدول الأخرىٰ» فالخيار الأول لها هو أن تبعثه «سفيرًا لها»، مختتما بالقول: «إنني ذهبت بمهمات كهذه إلىٰ دول مختلفة»[1].

وبطبيعة الحال، لم يكن سقراط يحتاج إلىٰ أكثر من هذا الادعاء؛ إذ سرعان ما أجابه بتخابث:

كيف أمكن لك تحصيل كل هذه المواهب وهذا التقدير، مستدركًا بمقارنته بالفلاسفة القدماء، أي بمن هم أعلىٰ منه حكمة وعلمًا، قائلًا:

«أتعجب لأي سبب ممكن جعل الشخصيات البارزة للزمن الماضي الذين اشتهروا بحكمتهم -كبيتاكوس وبياس ومدرسة طاليس من ميليتوس، وكذلك الشخصيات الأخرىٰ الأقرب من زمننا الذي نحن فيه، نزولًا إلىٰ أناكساغوراس- أقول لماذا كل هؤلاء أو أكثرهم اعتادوا أن لا يأخذوا دورًا نشيطًا في السياسات بوضوح؟»[2].

وبطبيعة الحال، لم يكن جواب هيبياس إلا استمرارًا في التعالي والادعاء، حيث قال:

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، ص١٩٧.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، ص١٩٧-١٩٨.

«أي سبب تفترض لهذا ما عدا العجز وقلة المؤهلات والافتقار للقوة كي ينقلوا حكمتهم إلىٰ منطقتي الحياة كليهما العامة منها والخاصة»[1].

صحيح أنَّ في مقوله هذا إشارة إلىٰ حيثية مهمَّة امتاز بها السوفسطائي، أي العقل العملي، لكن باستثناء هذه اللمحة ليس في بقية منطوقه سوىٰ شعور استعلائي لا يتنبه للسخرية المبطنة في كلمات سقراط!

لنتأمل:

سقراط: «إن عاد بياس إلىٰ الحياة مرة ثانية لمنفعتنا، فإنَّه سيكون موضع سخرية الناس إذا قورن بمستواك».

يجيب هيبياس مصدقًا: «بالضبط يا سقراط»[2].

ولم ينس أفلاطون في هذا الاستهلال الملمح الثاني للسوفسطائي، أي الباحث عن المال والمتّجر بالمعرفة، حيث سارع أيضًا إلىٰ إيراد ذلك الملمح لتكتمل الصورة:

سقراط: «إن ما قلته جيد جدًّا، يا هيبياس، وإنني لقادر علىٰ أن أدعم تقريرك بشهادتي الخاصة، وهي أنَّ فنَّك قد حقق تقدمًا

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، ص١٩٨.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، نفسه.

نحو ضم العمل العام بالملاحقات الخاصة. إنَّ جورجياس البارز، سوفسطائي مدينة ليونتيني، أتىٰ إلىٰ هنا في بعثة رسمية ... [وأعطىٰ] الشروح والأدلة للشباب ... إنَّه كسب وأخذ مقدارًا كبيرًا من مال الأثينيين. أو مرة ثانية هناك صديقنا المميز بروديكوس[1]، لقد كان هو في أثينا غالبًا لإنهاء أعمال عامة قادمًا من سيوس، وآخر مرة وصل إليها في بعثة كهذه منذ فترة قصيرة. إنَّه حاز إعجابًا كثيرًا لبلاغته وفصاحته عندما تحدث أمام مجلس الشورىٰ، وكشخصية خاصة أيضًا فإنَّه جمع مقدارًا مذهلًا من المال بإعطائه شروحًا وأدلة للشباب، والسماح لهم برفقته.

لا أحد من رجال ذلك الزمن الماضي العظام رأىٰ مناسبًا أن يفرض مالًا لقاء حكمته ... إنهم كانوا بسطاء جدًّا كي يدركوا الأهمية الهائلة للمال»[2].

لنتأمل كيف ردَّ هيبياس وكأنَّه غافل عن تخابث محاوره:

«يا سقراط، أنت لا تعرف أي شيء عن المفاتن الحقيقية لهذا العمل. إذا أخبرتك كم ربحت أنا، فإنك ستُصاب بالذهول. لآخذ حالة واحدة فقط: ذهبت مرة إلىٰ صقلية وكان بروتاغوراس يعيش هناك، وقد حاز صيتًا عظيمًا، وكان أكبر مني سنًّا بكثير. وبرغم ذلك، فإنني جمعت أكثر من مائة وخمسين ميناسًا ... أشعر بأني

(١) رسمناه في كتابنا هذا بـ «بروديقوس».

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، ص١٩٩.

حصلت علىٰ مال أكثر من أي من السوفسطائيين اللذين تحب أن تذكرهما بكل تأكيد»[1].

يعقب سقراط علىٰ محاوره «المغفل»:

«يا له من شيء مشرف، ويا لها من شهادة فعالة عن حكمتك الخاصة وحكمة معاصرينا، وسموهم العظيم علىٰ رجال الأزمنة الماضية»[2].

إن كان هيبياس بهذا السذاجة والاستغفال، فإنَّنا نفهم لماذا خصَّه أفلاطون دون غيره من السوفسطائيين بمحاورتين اثنتين! إذ ما أسهل بلوغ المراد بمجرد إنطاقه. أعني مراد أفلاطون في تسفيه صورة السوفسطائي.

وإذا صحت هذه الصورة التي رسمها أفلاطون، فيحق لنا أن نختتم هذا التمهيد بالقول:

ليس لدينا عن أفلاطون هيبياس الأكبر ولا هيبياس الأصغر، بل هيبياس «الأهبل»!

لكن مهلًا!

أَفِي المصادر الفلسفية والدوكسوغرافية ما يغاير هذه الصورة؟

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، ص١٩٩.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة هيبياس الكبرىٰ، م س، نفسه.

- ١ -

في السيرة والنتاج

ليس في الدوكسوغرافيا السوفسطائية ما يفيد في تعيين تاريخ منضبط لمولد هيبياس، وإنما يستفاد من المحاورة الأفلاطونية بأنَّه أصغر سنًّا من بروتاغوراس «بكثير»[١]، وأنَّه معاصر لبروديقوس وسقراط. وعن نسبه نقرأ في «السودا» بأنَّه «ابن ديوبيثيس Diopeithes»[٢]. ويستفاد من محاورة «الدفاع» أنَّه عاش بعد وفاة سقراط.

أما عن وفاته فليس لدينا في النصوص القديمة ما يسمح بتوثيق ما يقوله طيرتوليان Tertullien من أنَّه «قتل في محاولة لقلب النظام»[٣].

لكن أنطرشتاينر ذهب نحو تعيين مولد هيبياس في (سنة ٤٤٣

(١) لاحظنا في نص محاورة «هيبياس الكبير» (م س، ص١٩٩) أنَّه قارن نفسه ببروتاغوراس قائلًا: «كان أكبر مني سنًّا بكثير».

Plato, Hippias Major zZzE (A 7).

(٢) Suidas, A1.

(٣) Tertullien, Apology. 46.

ق م). أما عن مسوغ هذه الدقة في ترقيم تاريخ الميلاد التي ليست ممكنة حتىٰ بالنسبة إلىٰ كثير من الفلاسفة الآخرين الذين لدينا عنهم إشارات تسمح باستجماع إحداثيات زمنية متقاربة، فإنَّه راجع إلىٰ أنَّ أنطرشتاينر تعلق بنسبة المقطع التمهيدي لنص وارد عند ثيوفراسطوسTheophrastus[1] يفيد كاتبه بأنَّه في سن التاسعة والتسعين من العمر وقت تسطيره! والحال أنَّ نسبة النص إلىٰ هيبياس غير موثوقة، ومن ثمَّ فإنَّ ذلك التوقيت المقترح من قبل أنطرشتاينر لا يحوز الصدقية. ولذا نرىٰ أنَّ أصوب سبيل هو القول بوجه من التقريب بأنَّه ولد وعاش في أواخر القرن الخامس (ق م)، ولعل وفاته كانت عند بداية القرن الرابع قبل الميلاد، أي بعد سنوات قليلة من إعدام سقراط.

كما ليس لدينا عن حوادث السيرة سوىٰ إشارات متفرقة:

إذ قيل بأنَّه تزوج من امرأة تدعىٰ بلاثني Plathané، وأنَّه رزق ثلاثة أبناء.

كما يستفاد من الوارد في النصوص القديمة أنَّه لم يكن منعزلًا عن الشأن السياسي، حيث قام ببعض الأعمال الدبلوماسية لفائدة مدينته إليس، وذلك بسبب تمهره في الخطابة. كما قيل بأنَّه جال في كثير من المدن اليونانية، فمارس التعليم السوفسطائي، وكسب لقاء ذلك مالًا وفيرًا.

---

(١) Untersteiner, Sof, ibid, III, p.94, cité par Gilbert Romeyer Dherbey, ibid, p78.

كما نجد في «هيبياس الكبير»[1] إشارة تفيد بأنَّه لم يلق نجاحًا في إسبرطة علىٰ عكس المدن الأخرىٰ!

ويفيد الوارد في«هيبياس الصغير» أنّه كان يتمتع بذاكرة قوية تجعله قادرًا علىٰ المشاركة في موضوعات وفنون عديدة بحضور ذهني مذهل. وفي متن فيلوسترات «حيوات السوفسطائيين» نقرأ بأنَّه رغم تقدُّمه في السنِّ كان قادرًا علىٰ حفظ «خمسين اسمًا بمجرد سماعها للمرة الأولىٰ»[2].

ويستفاد من الوارد في الشذرة (ب٦) أنَّه لم يزر فقط المدن اليونانية بل حتىٰ المدن البربرية، وأنَّه استطاع تعلم لغاتها.

ويشير فيلوسترات إلىٰ أنَّه كان يضمن خطبه معلومات متنوعة من «الهندسة، والفلك، والموسيقىٰ ...»، فضلًا عن أنَّه كان ماهرًا «في النحت». ويمكن أن نستنتج بأنَّه كان واعيًا بترتيب الخطاب بحسب احتياجات واهتمامات الجمهور المتعلم؛ إذ نستفيد من محاورة هيبياس الكبير، وكذا من الوارد عند فيلوسترات، بأنَّه في إسبرطة تكلم «في الأنساب وتاريخ الدول؛ لأنَّ ذلك هو ما كان يعجب الإسبرطيين»[3].

---

(١) Hippias Major 28 5 ?.

(٢) Philostratus, Lives of the Sophists, 1 n, 1

(٣) Philostratus, Lives of the Sophists, 1 n, 3.

وانظر أيضًا الإشارة ذاتها في «هيباس الكبير»:

Hippias Major 28 5 ?.

وكان يفاخر بأنَّه يلبس مما ينسجه[1]، بل حتىٰ الخاتم الذي يتزين به، والعصا التي يتوسلها كانتا من صنع يديه؛ مما يفيد بأنَّه يمجد العمل اليدوي ولا يستقبحه.

وفي الرياضيات ثمة إشارات عديدة تفيد بأنَّه كان متمهرًا في الهندسة، «وحاز شهرة بسبب ذلك»[2] حسب قول بروكلوس في شرحه علىٰ متن أوقليد. وفي هذا السياق ينسب له إسهام رياضي في الهندسة[3].

أما في شأن مكتوباته فرغم القول الوارد في متن «السودا» الذي يفيد بأنَّه «كتب أشياء كثيرة»[4]، فإنه لم تتبق سوىٰ عناوين منثورة هنا وهناك:

مثل: **حوار طروادي** Dialogue troyen، و«**أسماء الشعوب**» الذي لعله كان أول متن في علم الأنساب. وكتاب «**أسماء أبطال الألعاب الأولمبية**»، وكتاب في «**الأحداث التاريخية والمذاهب الدينية والفلسفية**»، وكتاب في الـ «**مراثي**».

وقد جمع هيرمان ديلز في موسوعته بعض الشذرات المنسوبة إلىٰ هيبياس، وأضاف إليها أنطرشتاينر نصًّا سوفسطائيًّا واردًا عند جامبليك مجهول المؤلف، بينما قدَّر -أعني أنطرشتاينر- أنَّه

---

(١) Apulée, Florides, IX, 15-24.

(٢) PROCLUS On Euclid p. 65, 11 Friedlein [See DK 14 A 6a.].

(٣) Proclus, B 21.

(٤) Suidas, A1.

لهيبياس؛ هذا فضلًا عما قلناه عند الحديث عن توقيت الميلاد، أي إضافة أنطرشتاينر لذلك المقطع التمهيدي للنص الوارد عند ثيوفراسطوس.

غير أنَّ هذه النصوص جميعها لا تعطينا ملمحًا كافيًا عن هذا الفيلسوف السوفسطائي الذي بالغ أفلاطون في تسفيهه. وإن كانت تسمح لنا بأن نستشف صورة مغايرة للصورة الهابطة التي رسمها عنه المتن الأفلاطوني.

- ٢ -

ملامح فكر هيبياس

أما عن فكر هيبياس، فيمكن أن نستخلص ملامح تفيد بأنَّه «كان يتصور الطبيعة كنسق كلي مع القول بأنها مكونة من عناصر»[١] متعددة متمايزة. وهذه النظرة إلىٰ الطبيعة ككلية يمكن توكيدها بعبارة قالها في سياق جدله ضد سقراط، حيث انتقده قائلًا: «إنك لا تدرس الأشياء في كليتها؛ بل تختبر الشيء في فرديته بأخذه مفصولًا ومقطعًا إلىٰ أجزاء. لهذا لا تحافظ علىٰ أنماط الواقع التي هي بطبيعتها عظيمة وغير مجزأة»[٢].

ولكنه في قوله بأنها غير مجزأة لا يعني أنَّه يعتقد بالنظرية

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p81.

(٢) "But you see, Socrates, you do not consider the entirety of things, nor do they with whom you are in the habit of conversing, but you all test the beautiful and each individual entity by taking them separately and cutting them to pieces. For this reason you fail to observe that embodiments of reality are by nature so great and undivided".

Plato, Greater Hippias, 301 b.

الإيلية النافية للكثرة والتعدد، بل هو لحاظ منهجي يبتغي به تعيين كيفية دراسة الوجود بإدراك ترابط عناصره وكينوناته، ووجوب إبصار منظومته الكلية.

وهذا ليس مستغربًا علىٰ عقلية رياضية كعقلية هيبياس، الذي نرىٰ أنَّه كان شديد العناية ببحث التناسب. وهو اللحاظ الذي نلقاه يستعمله أيضًا في تحديد معنىٰ الجمال. مما يفيد أنَّ الرجل كان لديه تصور نسقي يجمع بين رؤاه إلىٰ الطبيعة الفيزائية والمعاني النظرية.

كما لم يكن هيبياس نافيًا لإمكان المعرفة، بل تفيد بعض العبارات التي تتخلل حوارياته مع سقراط بأنَّه كان يقول بإمكانها، مع اشتراط دقة تسمية الأشياء. وهو درس معرفي نلقىٰ له ملمحًا عند بروديقوس أيضًا.

ووصل هذا الإمكان بنظرية الكل، يتناسب أيضًا مع ما قيل عن هيبياس بأنَّه كان موسوعي المعرفة؛ إذ يصح أن لا نرىٰ في هذا الوسم مجرد صفة لوساعة المحصول المعرفي، بل توصيف لموقف منهجي يطلب الوصل بين المعارف الدارسة للوجود لإمكان الوصول إلىٰ كلية الوجود.

لنتأمل شذرته الواردة عند كليمون الإسكندري:

«بعض هذه الأشياء قيل من قبل أورفي Orphée، وبعضها من قبل موسايوس Musaeus[1] باختصار في مواضع متفرقة، وبعضها

---

(١) موسايوس أحد الشعراء الإغريق القدماء.

من قبل هيزيود وهوميروس، وأخرىٰ من قبل شعراء آخرين، وبعضها وارد في كتب نثرية لكتاب إغريق وأجانب؛ ولكن بالجمع بين أهمها أصنع قطعة جديدة ومتنوعة في الآن نفسه»(١).

إنَّه حرص علىٰ تركيب المحاصيل المعرفية؛ لأنَّ موقفه الفلسفي يستوجب قراءة الوجود في كليته. وعليه، نتفهم خلوص دوبريل إلىٰ ذلك الاستنتاج -رغم أنَّنا نرىٰ فيه مقدارًا من المبالغة- الذي قدم فيه هيبياس «كسلف للأرسطية»(٢)! بمجرد استناد علىٰ أنَّ كليهما يعتقد بإمكان الوصول إلىٰ حقيقة الأشياء بإدراكها في كليتها.

وفي تصوره للقانون نلحظ أنَّه كان من الذين ينادون بالقانون الطبيعي، وفي ذلك كان مختلفًا مع السفوسطائي ليكوفرون الذي كان يقدم القانون في صيغته كتواضع واتفاق جمعي. حيث نرىٰ هيبياس يقدم الفيزيس علىٰ النوموس الوضعي، الذي يراه «عنفًا مضادًا للطبيعة»(٣). لكن ليس معنىٰ مناداته بقانون الطبيعة أنَّه كان

---

(١) "Some of these things may have been said by Orpheus, some by Musaeus briefly in various places, some by Hesiod and Homer, some by other poets, others in prose works of Greek and non-Greek writers; but by putting together the most significant and kindred material from all these sources, I shall make this piece both new and varied."

Clement, Miscellanies vi 15.

(٢) Dupréel.E, Les sophistes, Neuchatel, éd Le Griffon, 1948, p.213.

(٣) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p88.

يدعو إلىٰ قانون القوة والعنف الغريزي، بل هو مختلف عن كاليكليس - وفق الصورة التي قدمها عنه أفلاطون في جورجياس - القائل بانطلاقة السلوك الطبيعي وفق منطق القوة.

وحقيق بالإيراد هنا ذلك المقطع من محاورة بروتاغوراس، حيث يمثل هيبياس وسطًا بين سقراط وبروتاغوراس قائلًا بأنَّ «رأيي أنكم جميعًا متآخون ليس بالقانون بل بالطبيعة»[١].

إذ يستفاد من هذا المقول أنَّ هيبياس كان يرىٰ القانون الطبيعي يؤاخي بين البشر ويجمع بينهم. ولعل في هذا ملمحًا من نزوعه الديموقراطي الذي هو نفي لتعالي فرد أو طبقة علىٰ الشعب.

وفي هذا السياق يرىٰ ديربي Dherbey أنَّ أرسطو كان يستحضر ضمنيًا هيبياس في «الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس» عندما قال: «كل من سافر عرف كم أنَّ الإنسان متعاطف مع الإنسان»[٢]. وحتىٰ إذا لم نأخذ مقصود أرسطو بهذا التعيين الذي قال به ديربي، فإنَّنا علىٰ يقين بأنَّ مفهوم القانون الطبيعي عند هيبياس لا يعني انفلات القوة والغريزة، وإحلال شريعة الغاب.

وعليه، فإنَّ الصورة التي رسمها أفلاطون عن هيبياس فيها مقدار كبير من التجني والتزييف. بل يصح لنا أن نقول إنَّ أفلاطون وسُقراطَه لم يدركا دلالة جدة الموقف المعرفي لهيبياس. وتوكيدًا

---

(١) Platon, Protagoas, XXIV.

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p88.

لذلك يكفي أن نستحضر من كزينوفون مقطعًا حواريًا ينبِّه فيه هيبياس سقراط إلىٰ أنَّه لا جديد لديه، وأنَّه يعبِّر عن آراء قديمة. حيث نقرأ أنَّه لما سمع حديث سقراط عن مفهوم العدالة، بادره بالاستفهام متعجبًا:

«أما زلت تكرر هذه الآراء القديمة، لقد سمعتك تقول الأشياء ذاتها مذ عرفتك منذ مدة طويلة؟!»[1].

ويرد سقراط عليه مستفهمًا:

وأنت «بمعرفتك الواسعة لن تقول أبدًا الأشياء ذاتها عن الموضوعات نفسها»؟

فيجيب هيبياس:

«أنا دائمًا أحاول أن آتي بشيء جديد»[2].

صحيح أنَّ هذا التجديد الدائم في الفكر الذي يفيد اتصال السوفسطائي بالواقع العملي، صار مبتذلًا في المتن الأفلاطوني، إذ يقدم بوصفه تشكيكًا وعدمية للمعنىٰ، ونفيًا لأي ثوابت معرفية؛ لكن متن كزينوفون يقدم لنا ملمحًا آخر يفيد بأنَّ هيبياس ليس نافيًا للمعرفة بإطلاق، بل يميز ما بين ما يستوجب التجديد المستمر، وما هو منتظم وفق ثوابت معرفية تستوجب الاستمرار والحفظ. لنتأمل بقية المحاورة التي يسردها لنا كزينوفون بعد أن قال هيبياس

(١) Xénophon, Memorabilia, IV 6.

(٢) Xénophon, Memorabilia, IV 6.

بأنَّه يحرص دائمًا علىٰ قول الجديد، حيث يواجهه سقراط بالاستفهام الآتي:

«في شأن الأشياء التي تعرفها كم من حرف في اسم «سقراط» وكيف ستنطقها؟

هل ستقول شيئًا ثم تحاول أن تقول غيره في وقت آخر؟».

«أو في الأعداد، إذا سألك أحد هل يساوي ضرب اثنين في خمسة عشرة؟ ألن تقدم الإجابة ذاتها الآن مثل التي قدمتها من قبل؟»[١].

فيجيب هيبياس: «في شأن هذه الموضوعات، يا سقراط، سأقول الأشياء ذاتها مثلك. ولكن في شأن العدالة، فإنني علىٰ يقين تام بأنني الآن سأقول شيئًا لا أنت ولا غيرك يمكن أن يخالفه»[٢].

ما الذي يتضح من هذا الحوار الجميل الذي نقله كزينوفون؟

يتضح أنَّ السوفسطائي ليس كما يزعم أفلاطون، أي رجل يتلاعب بالحقيقة إلىٰ درجة إعدامها ونفيها، بل له مائز دقيق بين الثوابت المعرفية والمتغيرات الموصولة بحراك الواقع.

وختامًا: إنَّ تأمل تلك الشذرات المتفرقة، لا يظهر لنا هيبياس بتلك الصورة الساذجة التي قدمته بها المحاورة

---

(١) Xénophon, Memorabilia, IV 7.

(٢) Xénophon, Memorabilia, IV 7.

الأفلاطونية، ويكفي لتسويغ رد شهادة أفلاطون في حق هيبياس الإشارة إلىٰ أنَّ بينهما مشاكسة وتنابذًا ينفيان إمكان تقديم فكر الخصم بتجرد. إذ نحن أمام عقليتين فلسفيتين مختلفتين، عقل سقراطي/أفلاطوني مشدود إلىٰ الثبات الماهوي، وعقل فلسفي سوفسطائي مشدود إلىٰ الإنصات إلىٰ حراك الاجتماع، ومقتنع بضرورة إعادة النظر في مفاهيم العدل والقانون بما يتناسب مع تلك التحولات، إنَّه فارق كبير تُقَدَّر مسافته وفق الذوق الفلسفي الأفلاطوني بالمسافة الفاصلة بين عالم المثل وبين عالم الحس!

الفَصْلُ السَّابِعْ

ضميمة[1] في أطاريح

ليكوفرون، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس

(١) نجمع في هذه الضميمة أربعة فلاسفة سوفسطائيين، والحافز إلىٰ هذا الجمع شكلي فقط، حيث ليس لدينا في الدوكسوغرافيا موارد تسمح بإفراد كل واحد منهم بفصل مسهب خاص به. ومن ثمَّ لا يعني هذا الضم أي دلالة معرفية تؤلف بينهم، إنما هو مجرد تبويب شكلي.

- ١ -

ليكوفرون

ليكوفرون Lycophron، سوفسطائي لا نعرف عن تفاصيل حياته شيئًا؛ إذ صمتت الكتابة السيرية والدوكسوغرافية عن التوسعة في الحديث عنه. فكان كل الوارد في شأنه لا يجاوز القول بأنَّه كان ذا صلة بدينيس الثاني، حوالي (٣٦٤ أو ٣٦٠ ق م)، أي إنَّه كان أيضًا معاصرًا لأفلاطون[١] صديق دينيس. كما قيل بأنَّه تتلمذ علىٰ جورجياس.

أما عن مكتوبات ليكوفرون فلم تتبق منها سوىٰ ست شذرات رواها أرسطو. ولكن علىٰ الرغم من محدودية ووجازة ما تبقىٰ عنه، وعلىٰ الرغم من أنَّ تلك الواردات التي سجلها أرسطو لا تعطينا عنه «سوىٰ صورة غير مكتملة»[٢]، فإنَّه يمكن أن نستشف منها ملمحين اثنين عن:

- موقفه من مسألة المعرفة.

(١) Platon, Lettre II, 314 d.

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, P.U.F, Paris 2012, p53.

- وموقفه من المسألة السياسية.

كما يمكن أن نلتمس من تلك الإشارة الواردة في سيرته، القائلة بتتلمذه علىٰ جورجياس، لمحة ذات فائدة من حيث إنها تمكِّننا من فهم المنحىٰ المعرفي الذي انساقت فيه شذراته. أو لنقل بتعبير أدق، إنَّنا حتىٰ إذا احترسنا من القول بهذا التتلمذ؛ فلا ينبغي الاحتراس من القول بأنَّه كان علىٰ اطلاع علىٰ فكر جورجياس، ومنخرطًا في المعركة الفكرية ذاتها؛ أي التفكير ضدًا علىٰ الأنطولوجيا الإيلية، حيث يبدو أنَّه حاول استكمال معركة سلفه، بأن زاد من التركيز علىٰ هدم الأساس النظري لفلسفة الإيليين. وأقصد بذلك الأساس ذاك الدال المقوم للنظرية الإيلية، أي فعل الكينونة est[1]. حيث قيل بأنَّه بلغ إلىٰ درجة الاحتراس من استعمال هذا الفعل مبينًا الاستحالة النظرية التي يقع فيها المستعمل. وهو المنحىٰ ذاته الذي سيذهب فيه سوفسطائي آخر هو ألسيبياد؛ مما يعزز التأويل الذي نقرأ به الفكر السوفسطائي بوصفه مجادلة نقدية للفلسفة الإيلية.

وقد كان ثيميستيوس Thémistius قد ذهب بعيدًا في تأويل احتراس ليكوفرون من توسل أداة الكينونة، حتىٰ قال بأنَّه مايز بين فعل الكينونة كإثبات للجوهر، وبين الفعل كرابطة حملية. حيث نسب إليه بأنَّه «كان يقبل استعمال فعل الكينونة (etre) عندما يتعلق

(١) انظر إشارة أرسطو إلىٰ احتراس ليكوفرون من استعمال فعل الكينونة في:

Aristote, Phys, I 2, 185 b, 27.

الأمر بإثبات وجود الجوهر substance (سقراط يكون) socrate est، ويستبعد استعماله عندما يكون مجرد رابطة حملية copulatif (سقراط [يكون] أبيض)»[1].

ونحن وإن كنَّا انتقدنا من قبل الترجمة العربية والفرنسية لبارتلمي سانتهلير، بسبب ما لاحظناه فيهما من عدم تقدير لمقتضيات فعل الكينونة، فإنَّنا نرىٰ أنَّ ما تقوله النصوص السيرية من تتلمذ ليكوفرون علىٰ جورجياس حافز لنا لكي نقدر التأويل الذي قدمه ثيميستيوس. غير أنَّنا لا نجد ما يسمح بتوكيده في حرفيته. بمعنىٰ آخر، إنَّ اشتغال جورجياس بفعل الكينونة في مساواة اللاوجود بالوجود، قد يكون أثر في تلميذه ليكوفرون. لكن أن يبلغ هذا التلميذ إلىٰ الممايزة بين استعمالين لفعل الكينونة، أحدهما إثبات للجوهر والثاني مجرد رابطة، نراه مرتبة أرقىٰ لا نجد ما يسمح بتوكيدها.

واحتراسًا من الذهاب إلىٰ ذلك الحد الذي ذهب إليه ثيميستيوس، يصح في تقديرينا استحضار التأويل الذي قدمه ديربي عندما قال: «لا يمكن أن ننسب إلىٰ ليكوفرون مفاهيم ميتافيزيقا أرسطو؛ أولًا لأنَّه يجهلها، ثم لأنَّه إذا كان قد عرفها فإنَّه سينفيها. لذا ينبغي أن نفهم استبعاد فعل الكينونة (etre) من طرف

(١) Thémistius, 6, 28, in. Untersteiner, Sofisti, TF, fasc.II, p.151, note.cité par Gilbert Romeyer Dherbey, ibid, p54.

ليكوفرون في سياق هيراقليطي»[١].

أما كيف يساعد السياق الهيراقليطي علىٰ فهم دلالة نفي ليكوفرون، فذاك باستحضار وسمين اثنين وسم بهما هيراقليط الكينونة هما: الصيرورة والتناقض. إذ بما أنَّ الكينونة متصفة بالصيرورة، وبما أنَّ التناقض يتتالىٰ عبر التغير[٢]؛ فإنَّ فعل الكينونة كتثبيت للشيء يصير فعلًا يوقعنا في الوهم؛ لأنَّه يفيد الثبات بينما الكينونة صيرورة. وهذا هو المعنىٰ الذي نرجح أنَّ ليكوفرون فهم به الوجود، جامعًا بذلك نقد الكينونة عند جورجياس بفلسفة الصيرورة الهيراقليطية.

وعلىٰ المستوىٰ المعرفي، فإنَّه علىٰ الرغم من هذا اللحاظ الناقد لأنطولوجيا الإيليين، فإنَّ ليكوفرون «لم يقل باستحالة المعرفة»، بل إنَّه يؤكد علىٰ «معنىٰ حدسي للمعرفة»، وذلك يمكن أن يستشف من قوله: «العلم مشاركة بين المعرفة والنفس»[٣]. واللفظ الإغريقي المستعمل في الشذرة، أي سونوسيا sunousia الذي يفيد الـ «مشاركة»، توكيد علىٰ أنَّ وحدة العلاقة بين النفس والمعرفة تدل علىٰ كونها علاقة مباشرة. وهو ما جعل بعض الشراح يتأولون نظرية المشاركة بوصفها توكيدًا لمعنىٰ «الإظهار»، كمقابل

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, ibid, pp54-55

(٢) لا نرىٰ بأنَّ هيراقليط يقول بمحايثة الوجود واللاوجود. بل هذه قراءة هيغيلية انتقدناها في كتابنا «هيراقليط أو فيلسوف اللوغوس».

(٣) Gilbert Romeyer Dherbey, ibid, p56.

مختلف للنظرية المنطقية كـ «استدلال»[١].

أما عن موقفه من المسألة السياسية، فتدل شذراته علىٰ أنَّه -مثل أنتيفون- نفىٰ الأصل القدسي والطبيعي للقانون (النوموس)، ناظرًا إليه بوصفه نتاج اتفاق بين أفراد الجماعة البشرية. ومن ثمَّ فمشروعية القانون لا ترجع إلىٰ أصل إلهي، ولا إلىٰ صدوره عن الطبيعة؛ بل هو مجرد تواضع واتفاق. ومن ثمَّ فقيمة القانون مرهونة بالقيمة الاستعمالية، كتنظيم علاقات الأفراد داخل المجتمع.

ولهذا نجده يشبه القانون في الشذرة الثالثة بالتحالف؛ إذ «كما أنَّ الدول تتحالف من أجل أن تحمي بعضها بعضًا، فإنَّ المواطن يتحالف مع الجميع من أجل التوفر علىٰ حماية مشتركة»[٢].

وبهذا يصح الاستنتاج بأنَّه كان يفرق بين الطبيعة والثقافة، وإن لم يستعمل هذين المفهومين اللذين لم يكونا في مكنة المعجم المعرفي وقتئذ. وما يعزز الاستدلال علىٰ أنَّ القوانين -في حسبانه- مبتدع ثقافي وليست نتاجًا طبيعيًا هو أنَّه قال بأنَّ القانون لا يخلق الإنسان الفاضل بمحض وجوده؛ مما يدل علىٰ أنَّه ليس طبيعي؛ لأنَّه لو كان طبيعيًا لانتهجه الإنسان بتلقائية.

ولقد كان ذا رؤية ديموقراطية في العلاقة السياسية، حيث تفيد

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, ibidem.

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, ibid, p57.

الشذرة الرابعة بأنَّه يرىٰ بأنَّ الأفراد متساوون، وأنَّ الفوراق الاجتماعية لا ترجع إلىٰ الأصل الطبيعي، فلا شيء من الناحية الطبيعية «يميز النبالة عما ليس نبالة»[1] حسب قوله.

وفي هذا نلحظ تسويغًا نظريًا للنزوع الديموقراطي، يبلغ إلىٰ درجة نفي الفوارق الاجتماعية التي كانت في الزمن الإغريقي القديم سندًا للمشروعية السياسية.

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, ibidem.

- ٢ -

ثـراسـيـمـاخـوس

«ولقد حدث عدة مرات خلال المحادثة، أن حاول ثراسيماخوس التدخل في الحديث، فكانت بقية الجماعة تسكته؛ إذ كانت تريد سماعنا إلىٰ النهاية، غير أنَّه عندما ساد الصمت لحظة بعد أن قلت كلماتي الأخيرة لم يطق صبرًا علىٰ السكوت، فاستجمع قواه، وأقبل نحونا كالوحش الضاري، وكأنَّه يريد تمزيقنا إربًا، وشعرت أنا وبوليمارخوس برعب لا حد له، عندما علا صوته كالرعد صارخًا في الجماعة بأسرها . . .»[1].

تلك هي الصورة التي قدم بها أفلاطون ثراسيماخوس Thrasymachus، في الكتاب الأول من متن «الجمهورية»: وحش ضارٍ مندفع للهجوم!

لكن لا بأس من التنويه هنا إلىٰ أنَّ أفلاطون استثمر دلالة الاسم في بنائه لمجاز الوحش، حيث يعني لفظ «ثراسيماخوس»

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤، ص١٨٩.

المركب من «ثراسوس» و«ماخيس»[١] في اللسان الإغريقي: الشجاع المقدام في المعركة، ومن ثمَّ فتوصيف مشهد ابتداء كلامه بأنَّه «أقبل ... كالوحش الضاري» هو استغلال لمجازية الاسم، أي إنَّنا هنا أمام تلاعب احترافي بالألفاظ «يستحق» أفلاطون أن يرتفع به إلىٰ مقام السفسطة بمدلولها الأفلاطوني!

ومقصودنا بهذا أنَّه رغم مسوغ اشتقاقية الاسم، فإنَّنا نستشعر في هذا الملمح نية تشويه صورة وفكر هذا السوفسطائي. وأول من تنبَّه إلىٰ أنَّ «صورة ثراسيماخوس في الكتاب الأول من الجمهورية ... غير مطابقة لثراسيماخوس التاريخي»[٢]، هو جورج غروت Grote (١٧٩٤- ١٨٧١م). ونرىٰ أنَّ تقديم أفلاطون لهذا السوفسطائي بوصفه داعية الاستبداد[٣] تقديم يحتاج إلىٰ إعادة نظر. ولعل مجاز الوحش هنا حيثية تفيد إرادة مبتدعه لأن يسيء تقديم خصيمه الفكري، وتلك مظنَّة توجب علينا التريث في قبول المقولات المعرفية التي نسبها سقراط/أفلاطون إلىٰ خصمه ثراسيماخوس خلال المحاورة.

غير أنَّنا إذ نقول ذلك، نضيف بأنَّه من داخل المتن الأفلاطوني يمكن أن نستمد بعض المكونات التي تسمح ببناء صورة أخرىٰ تسهم في فهم مسوغات النزعة السياسية لهذا المفكر

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p72.

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibidem.

(٣) Platon, Rép. 344c.

الذي يبدو أنَّه من بين السوفسطائيين الذين كان لهم اشتغال بالتنظير السياسي، الأمر الذي يبرر تركيز أفلاطون علىٰ استحضاره في «أهم» كتاب له، أي «**الجمهورية**»[1]، جاعلًا منه المحاور الرئيس لسقراط[2].

غير أنَّ إعادة ترسيم الملمح المعرفي لثراسيماخوس ليس بالمهمة اليسيرة؛ لأنَّ مكتوباته ضاعت ولم يتبق منها سوىٰ شذرات متفرقات، تطرح مشكلتين اثنتين:

مشكلة وجازتها وعدم إفصاحها بإسهاب عن الموقف السياسي لثراسيماخوس، الأمر الذي جعل النص الأفلاطوني، عند كثير من القراء، شهادة صريحة يصعب مدافعتها بما يناقضها.

والمشكلة الثانية هي أنَّ وجازة تلك الموارد الشذرية لا تسمح ببناء سرد مسهب يبين عن هذه الشخصية الفلسفية في مختلف

(١) صحيح أنَّه ثمة في الدراسات الأفلاطونية من يعزل الكتاب الأول للجمهورية، ويضعه كمحاورة مستقلة موسومة بعنوان «محاورة ثراسيماخوس». لكن علىٰ فرض صحة ذلك، فإنَّ وضعها ضمن الجمهورية يؤكد أيضًا ما قلناه، وهو أنَّ «ثراسيماخوس» تمهيد مناسب لمتن الجمهورية كمحاور مناقض للتصور السقراطي/ الأفلاطوني.

(٢) ثراسيماخوس هو المحاور الرئيس لسقراط في الكتاب الأول من متن الجمهورية. وَيَبِّنٌ حتىٰ في سياق بدء الحوار أنَّ ظهور بوليمارخوس كمحاور مؤثث في خلفيته بتحفز ثراسيماخوس الذي سرعان ما سيدخل في الجدل بقوة. وكذلك تبدو لنا لحظة إدخال غلوكون في مناقشة رأي ثراسيماخوس في الظلم، مجرد قنطرة عبور جديدة للإمساك بثراسيماخوس وإرغامه علىٰ الاستمرار في الحوار.

مستوياتها. ولذا فالمقصد من هذه السطور محاولة تعيين الموقف السياسي لثراسيماخوس، باستثمار مختلف الموارد، ومنها المورد الأفلاطوني، مع ملاحظة بعض التباينات التي تخترقه:

تنسب الكتابات القديمة ثراسيماخوس إلىٰ خلقيدونيا في بيثينية. وبالنسبة إلىٰ توقيت مولده يشير أنطرشتاينر إلىٰ (عام ٤٥٩ ق م). أما في شأن تاريخ وفاته، فليس ثمة محدد يسمح بتعيينه. ولا نعلم عن سيرته شيئًا سوىٰ أنَّه «كان خطيبًا ومعلم الخطابة في أثينا في (٤٢٧ ق م)، وأنَّه خطب باسم شعب لاريسا Larisa . . . لاحقًا (عام ٤١٣ ق م)»[١].

وفي شأن مكتوباته، فإنَّ أهم مصدر يمكن أن نستعلم منه عن النتاج الفكري لثراسيماخوس هو ما ورد في متن السودا Suidas[٢]، حيث تذكر خمسة عناوين (الكتاب الطويل، ومقدمات، شكاوىٰ، استدلالات، خطب نموذجية). لكن ليس ثمة ما يسمح بعدم افتراض احتمال آخر، وهو أنَّ تلك العناوين ليست وسومات لكتب مستقلة، بل قد تكون -أو يكون بعضها- عناوين لفصول كتاب. كما ينسب إليه شيشرون متنًا بالعنوان التقليدي الشائع في الكتابات الفلسفية ما قبل السقراطية، أي «**في الطبيعة**».

(١) G. B. KERFERD, The sophistic movement, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE 1981, p51.

(٢) Suidas, A1.

وبالنظر إلىٰ توقيت مولده يتبيَّن أنه عاش لحظة تاريخية مهمَّة، فقد عايش حرب البلوبونيز (٤٣١ - ٤٠٤ ق م)، وعاين الصراع المرير الذي اندلع داخل المدن اليونانية، بين تياراتها الاجتماعية/ السياسية. كما كان متصلًا عن قرب بالخلافات الاجتماعية، حيث يشير أرسطوفان إلىٰ أنَّ ثراسيماخوس مارس مهنة المحاماة في أثينا.

ولعل كل هذا كان من بين العوامل التي ساهمت في تكوين فكره السياسي المنشغل بوجوب تأسيس التوافق وضبط النظام داخل المدينة الإغريقية، كما سنلحظ عند بيان موقفه.

لكن الفكر السياسي لثراسيماخوس، كما سبق أن نوهنا في بدء هذه السطور، تعرض لحركة تأويلية قاصدة إلىٰ تسفيهه وتعريته من مقدماته ومسوغاته، حيث نلقىٰ في الكتاب الأول من الجمهورية صورة مغايرة لشخصية مفكر التوافق السياسي.

فلنتأمل، ابتداء، ما ورد في المتن الأفلاطوني:

«- علا صوته[1] كالرعد صارخًا في الجماعة بأسرها:

ماذا دهاكم يا سقراط؟ ولم ظللتما تسمعاننا هذه البلاهات اللفظية، ويجادل كل منكم الآخر علىٰ هذا النحو؟ إنك لو كنت مخلصًا حقًا في سعيك إلىٰ معرفة العدالة لما اقتصرت علىٰ التساؤل ولقدمت بنفسك إجابات، ولما اغتررت بتفنيد إجابات الآخرين.

---

(١) يعود الضمير هنا علىٰ ثراسيمخاوس.

فما أسهل الأسئلة بالقياس إلىٰ الإجابات. فأما أنا فلن أسمح لأحد منكم بالقول إنَّ العدالة هي الواجب أو الغنم أو النفع أو الكسب أو الصالح؛ إذ إنَّ هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز علي، وإنما أريد عبارة صريحة قاطعة.

- ولقد وقعت عليَّ[1] كلماته وقع الصاعقة، ولم أستطع التطلع إليه دون أن أرتعد. والحق أنني كنت أعتقد أنني لو لم أكن قد ثبت نظري عليه من البداية، لألجم لساني ولعجزت عن التفوه بكلمة. غير أنني كنت أنظر إليه منذ أن رأيت مرجل الغضب يغلي فيه، ولذا أمكنني أن أجيبه.

فقلت له وأنا أرتعد: لا تكن قاسيًا يا ثراسيماخوس. فإذا كنت قد ارتكبت مع بوليمارخوس خطأً في أثناء المناقشة، فإني أؤكد لك أنَّ الخطأ لم يكن مقصودًا»[2].

ثم انساق الحوار علىٰ نحو اضطر فيه ثراسيماخوس إلىٰ إعلان رأيه، وكان الرأي حسب الرواية الأفلاطونية هو «أنَّ العدالة ليست إلا صالح الأقوىٰ»[3]، وهذه الفكرة تلخص المعنىٰ الذي عمَّمه أفلاطون علىٰ النظرية السياسية السوفسطائية، حيث قال في كتاب «**القوانين**»: «ترتكز السوفسطائية في الحقيقة علىٰ العيش

---

(١) الكلام هنا لسقراط.

(٢) أفلاطون، الجمهورية 344a، بترجمة فؤاد زكريا، م س، ص١٨٩.

(٣) أفلاطون، الجمهورية، بترجمة فؤاد زكريا، م س، ص١٩١.

بالسيطرة علىٰ الآخرين بدل خدمتهم كما يريد القانون»[١].

كما أنَّه خلال صيرورة الحوار أظهر أفلاطون ثراسيماخوس وكأنَّه يتناقض مع نفسه، حيث اضطر إلىٰ أن يعدل في تعريف العدالة؛ إذ باستجماع مختلف لحظات المحاورة يتبيَّن أنَّ الخلقيدوني قدم ثلاثة تعريفات رئيسة. إذ بالإضافة إلىٰ التعريف السابق أي العدالة هي «صالح الأقوىٰ»، قدم تعريفين آخرين هما: أنها «طاعة الرعية للحاكم»[٢]، و«صالح الآخر»[٣]. صحيح أنه يمكن بضرب من التأويل استجماع هذه التعاريف الثلاثة ونفي التعارض بينها[٤]، غير أنَّه لا بدَّ من التوكيد هنا علىٰ أنَّ صيغة إيرادها خلال صيرورة الحوار، قصد بها أفلاطون بيان تهافت

---

(١) Platon, Lois, 890 a.

أفلاطون، الجمهورية، بترجمة فؤاد زكريا، م س، ص١٩٣.

(٢) Platon, Rép. 339e.

(٣) Platon, Rép. 343c.

(٤) اختلف الشراح المعاصرون في كيفية الربط بين تلك التعاريف الثلاثة:

فبالنسبة إلىٰ كيرفرد Kerferd فيراها متمايزة ولكنها متكاملة:

KERFERD, G.B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic, Sophistik, 1976, p.545.

بينما يرىٰ جونسون Johnson أنَّ الأطروحة القائلة بأنَّ العدالة هي صالح الآخر ليست أطروحة جديدة، بل مجرد إعادة صياغة للأطروحة الأولىٰ، أي العدالة صالح الأقوىٰ.

JOHNSON, C. Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic, Durham Universtiy Journal, ñ78, 1985, p.37-49.

السوفسطائي وتناقضه واضطرابه.

ولا نحتاج إلىٰ التوكيد علىٰ أنَّ هذا التقديم الأفلاطوني لموقف ثراسيماخوس يندرج في سياق تلك المعركة الفلسفية التي خاضها ضدًا للسوفسطائيين، ومن ثمَّ يحق القول بأنَّ أفلاطون ليس هنا بالشاهد الموثوق؛ إذ لم يكن في مأمن من تحريف موقف خصمه بما يخدم تلك المعركة. غير أنَّه رغم شدة حذرنا من القراءة الأفلاطونية للفلسفة السوفسطائية عامة، فإننا لا نذهب مذهب القراءات المعاصرة التي شكت جذريًا في التأويل الأفلاطوني لفكر ثراسيماخوس، بل نرىٰ أنَّ ثمة تشويهًا لهذا الفكر لا تحريفًا له.

صحيح أنَّ فرضيتنا هذه غامضة وملتبسة، بل يحق للقارئ أن يرمينا بالتناقض في بناء ذلك الافتراض المنهجي، قائلًا:

كيف تنعت القراءة الأفلاطونية بأنها شوهت فكر ثراسيماخوس دون تحريفه؟!

فلنبيِّن ذلك، مبتدئين أولًا بإيضاح ملامح هذا الفكر:

يقول ثراسيماخوس: «كل حكومة تضع القوانين لصالحها، فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرىٰ. وبعد سنِّ هذه القوانين، تعلن الحكومات أنَّ ما هو مشروع عادل بالنسبة إلىٰ رعاياها، إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتعاقب من يخالف ذلك علىٰ أنَّه خارج عن القانون والعدالة ... فللعدالة في جميع الدول معنىٰ واحد، هو صالح الحكم القائم. ولما كان المفروض ضرورة هو أنَّ الحكومة

هي القوي، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أنَّ مبدأ العدالة واحد في كل شيء، وهو صالح الأقوىٰ»[١].

يبدو ثراسيماخوس في هذا النص برؤية واقعية نقدية تدرك أنَّ العدالة تصاغ وفق شرط سوسيو-سياسي؛ ومن ثَمَّ فهي ليست فضيلة[٢] مثالية، بل ينبغي فهمها كمقوم لتماسك المدينة السياسية. وفي هذا السياق ندرك سر دعوته في التعريف الثاني إلىٰ أنَّ العدالة هي «طاعة الرعية للحاكم»[٣]. إذ لا نرىٰ هذا تعريفًا مناقضًا للأول، كما يوحي بذلك أفلاطون. بل يبدو ثراسيماخوس بنظرية سياسية متكاملة، إذ يرىٰ أنَّ المدينة تحتاج إلىٰ التماسك والانتظام. ولكي يتحقق ذلك لا بدَّ من قوانين صارمة تضمن التماسك. وبَيِّنٌ

---

(١) Republique. 338 e - 339 a.

الترجمة عن فؤاد زكريا، ص١٩٢.

(٢) في نفيه لمقاربة العدالة في مستوىٰ القيم نجد لفتة حوارية في متن الجمهورية، حيث قال له سقراط:

«أظن أنك تسمي العدالة فضيلة والظلم رذيلة؟».

فأجاب ثراسيماخوس:

«عكس ما ذكرت».

فاستفهمه سقراط:

«أتسمي العدالة رذيلة إذن؟».

أجاب ثراسيماخوس:

«كلا، أوثر أن أسميها بلاهة مبعثها الطيبة».

أفلاطون، الجمهورية، بترجمة فؤاد زكريا، م س، ص٢٠٣.

(٣) Platon, Rép. 339e.

من تحليله للنظم المجتمعية أنَّه يعتقد أنَّ القوانين يضعها الأقوياء، أي يضعها من يحكمون؛ إذ لاحظنا قوله في بدء الفقرة التي اقتطفناها من نص الجمهورية: «كل حكومة تضع القوانين لصالحها، فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرىٰ». ولكن بما أنَّ وضع القانون لا يكفي، بل يحتاج إلىٰ أن يخضع الناس له، فقد عرف العدالة بأنها «طاعة الرعية للحاكم»[١]، ومثل هذه الطاعة لا يتناسب معها النظام الديموقراطي.

وعليه، فليس ثمة تعارض ولا اضطراب في حوارية ثراسيماخوس، كما يريد أفلاطون إيهامنا به في متن الجمهورية.

لكن ما حال التعريف الثالث؟ وكيف يمكن أن يتناغم مع التعريفين السابقين؟

إنَّ تعريفه للعدالة في اللحظة الثالثة بكونها «صالح الآخر»[٢]، لا نراه بعيدًا عن الدلالة الفلسفية الكلية التي يدافع عنها. إذ إنَّه إذا صدقنا نسبة هذا التعريف إلىٰ ثراسيماخوس، فإنَّه يمكن وصله بالتعريفين السابقين.

لكن ثمة مسألة نتوقف فيها، وهي أنَّ شرح هذا التعريف من قبل ثراسيماخوس، علىٰ النحو الذي ورد في المتن الأفلاطوني يثير

---

(١) Platon, Rép. 339e.

(٢) Platon, Rép. 343c

إشكالًا كبيرًا، حيث انصرف السوفسطائي إلىٰ دفاع فاشل عن الظلم.

لنتأمل نص هذا الدفاع، كما سجلته محاورة «الجمهورية»:

«- خبرني يا سقراط.. ألديك مربية؟

فقلت: لمَ توجه إلي هذا السؤال، علىٰ حين كان الأجدر بك أن تجيب دون أن تسأل؟

- ذلك لأنها تدع أنفك يسيل دائمًا كالطفل دون أن تجففه، بل إنها لم تعلمك كيف تميز الراعي من أغنامه.

فأجبت: وما الذي حدا بك إلىٰ هذا القول؟

- ذلك لأنك تتوهم أنَّ الراعي يرعىٰ غنمه وماشيته إلىٰ أن يكتنز لحمها، دون أن يكون له في ذلك من غاية سوىٰ ما فيه خيرها. لا صالحه هو أو صالح مخدومه. وبالمثل تظن أنَّ حكام الدول، أعني الحكام بالمعنىٰ الصحيح، لا ينظرون إلىٰ رعياهم علىٰ أنهم أغنام أبدًا، وأنهم لا يسعون إلىٰ نفعهم الخاص ليل نهار. كلا لقد جانبت الصواب في آرائك عن العادل والظالم، إلىٰ حد أنك لا تدرك تلك الحقيقة الواضحة وهي أنَّ العدالة والعادل إنما هما في الحق نفع شخص آخر، أي إنَّ العدالة في نفع الحاكم والأقوىٰ علىٰ حساب الرعية التي ينبغي أن تطيع، وأنَّ الظلم هو عكس ذلك. فالظالم دائمًا يسود من كان في حقيقته ساذجًا عادلًا؛ إذ إنَّه الأقوىٰ، ويتحتم علىٰ أتباعه أن يقوموا بما يكفل نفعه، وأن

يتوخوا سعادته، التي هي أبعد ما تكون عن سعادتهم الخاصة. بل لتعلم أيضًا، يا أكبر السذج، أنَّ العادل إذا ما قورن بالظالم كان هو الخاسر علىٰ الدوام. فهو في العقود الخاصة أولًا خاسر: فحيثما كان الظالم شريكًا للعادل، ستجد بعد أن تنحل الشركة، أنَّ الظالم قد تضاعف نصيبه علىٰ حين تضاءل نصيب العادل. العادل خاسر بعد ذلك في صلته بالدولة: ففي ضريبة الدخل يدفع العادل قسطًا كبيرًا والظالم قسطًا أقل، عندما يكون لهما الدخل نفسه. فإذا كان الأمر متعلقًا بمال يوزع، فإنَّ الظالم ينال الكثير، والعادل لا ينال شيئًا. بل لتتأمل ما يحدث لو توليا منصبًا عامًا: عندئذ سيتجاهل العادل شؤون الخاصة، وربما يعاني أضرارًا أخرىٰ دون أن يكتسب من المنصب العام شيئًا؛ وذلك لأنَّه عادل، كما أنَّ أصدقاءه ومعارفه سيغضبون منه؛ لأنَّه يأبىٰ أن يؤدي لهم خدمات غير مشروعة. أما بالنسبة إلىٰ الظالم، فالأمر علىٰ عكس ذلك تمامًا. وكلامي هنا، كما كان من قبل، ينصب علىٰ الظلم الواسع النطاق، حيث يظهر كسب الظالم بوضوح. فعلىٰ هذا الشخص ينبغي أن يتركز اهتمامك، إذا أردت أن تدرك مدىٰ نفع الظلم للفرد. علىٰ أن أيسر سبيل إلىٰ ذلك هو تأمل أكمل صور الظلم، حيث يكون المجرم أسعد الناس، ويكون المجني عليهم، أو أولئك الذين يأبون اقتراف الظلم، أتعسهم - وأعني بذلك حالة الإرهاب والطغيان، التي تسلب ممتلكات الغير بالغش والاغتصاب، تسلبها جملة لا تدريجًا دون تمييز بين ما هو مقدس وما هو وضيع، وبين

ما هو خاص وما هو عام. كل هذه أفعال آثمة، لو اقترف المرء أحدها لناله العقاب الصارم والخزي العظيم؛ إذ يسمىٰ من يقترفون هذه الآثام في حالات مفردة لصوص معابد، أو قطاع طرق ومجرمين وسارقين ومهربين. أما إذا جمع المرء إلىٰ اغتصابه مال مواطنيه، استعباده، فعندئذ لا تطلق عليه أسماء السب هذه، وإنما يعده مواطنوه، بل وكل من يعرف مظالمه الكاملة هذه سعيدًا مباركًا.

ذلك لأنَّ البشر إنما يذمون الظلم خوفًا من أن يصبحوا من ضحاياه، لا اشمئزازًا من ارتكابه. وهكذا بيَّنت لك يا سقراط أنَّ الظلم إذا ما اتسع نطاقه إلىٰ الحد الكافي، كانت له الغلبة والسيطرة والسيادة علىٰ العدل، وأنَّ العدالة، كما قلت من قبل، إنما هي صالح الأقوىٰ، علىٰ حين أنَّ الظلم ينفع صاحبه ويخدم مصالحه»[1].

هذه هي اللحظة التي نظن أنَّ أفلاطون أجرىٰ فيها تشويهًا في عرض فكر ثراسيماخوس. إذ عندما نتتبع صيرورة الحوار يتبيَّن لنا أنَّ صاحب الجمهورية يخادعنا بمهارته؛ إذ سرعان ما تجاوز أطروحة ثراسيماخوس، ليركز علىٰ ما نسبه له من موقف ضعيف، وهو دفاعه عن الظلم؛ ليختتم محاورته بانتصار سقراط الذي يقول في الأخير واصفًا احمرار وجه الوحش:

---

(١) أفلاطون ص١٩٨-١٩٩.

Rép. 343 b-c-d.

«وإذن فقد استحال العادل حكيمًا خيرًا، والظالم شريرًا جهولًا.

والحق أنَّ ثراسيماخوس لم يكن يتفوه بعبارات الموافقة هذه لتوه، ما أعيدها عليكم، وإنما كان يقولها علىٰ كره منه. ولقد كان ذلك اليوم من أيام الصيف القائظة، وسرعان ما كان جبينه يتصبب عرقًا. وعندئذ رأيت ما لم أره من قبل علىٰ الإطلاق: رأيت ثراسيماخوس وقد احمر وجهه خجلًا»[1].

أجل، في هذه الحيثية نشكك في العرض الأفلاطوني؛ إذ نظن أنَّ ثراسيماخوس حتىٰ إذا نادىٰ بحكم المستبد فإنَّ مستند دفاعه ليس تبجيل الظلم من مدخل تسفيه العدل، بل لقد كان هاجسه هو حفظ النظام والانسجام الداخلي للمدينة. ودليلنا لدفع الرواية الأفلاطونية هو ما نجده في المقاطع الشذرية التي تبقت من مكتوبات ثراسيماخوس، حيث نلقىٰ أنَّ حجر الأساس لنظريته السياسية هو التوكيد علىٰ أهمية انسجام المدينة وانتظامها وحفظ أمنها:

يقول ثراسيماخوس في الشذرة الثامنة بأنَّ الآلهة لا تعير اهتمامًا بالبشر، ولا «بأهم الخيرات» علىٰ الإطلاق التي هي العدالة، «وأنَّ الناس لا يمارسونها»[2].

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، م س، ص٢٠٧.

(٢) Hermias, Scholies au Phèdre, 239.18 - 239. 24 [DK, B8]

فماذا تفيد هذه الشذرة الوجيزة؟

أولًا: إنه يصف العدالة بأنها «أعظم الخيرات».

ثم ثانيًا: نراه ينعىٰ علىٰ البشر أنهم «لا يمارسونها»، ولا يحترمونها في نظم علاقاتهم.

ثم ثالثًا يمكن القول مع جيلبير روميير ديربي بأن ثراسيماخوس يعبر «بمرارة عن تخلي الإله عن العالم»[(١)]؛ ولذا لا تسود العدالة بين البشر. وفي هذا نرىٰ اختلافًا جوهريًا مع النظرية الأفلاطونية. ففي متن «القوانين» يقدم أفلاطون موقفًا معارضًا حيث يقول: «إنَّ الإله هو حاكم كل شيء . . . وأنَّه يحكم كل الشؤون الإنسانية»[(٢)]. بينما لا يرجع ثراسيماخوس القوانين إلىٰ أصل إلهي، بل هي عنده نتاج بشري. ولكنه في الوقت ذاته لا يسفه فكرة العدالة، أو يحيلها إلىٰ مجرد فعل ظالم. بل هي عنده أعظم الخيرات. وعندما يقول بأنَّ الناس لا يمارسونها؛ فلا يريد بهذا سوىٰ توصيف واقع لا شرعنته.

وإذا ما أُرغمنا علىٰ إدخال الأطروحة التي نسبها إليه أفلاطون، أي إنَّ العدالة هي «صالح الآخر»، فإنَّنا لا نراها بالمعنىٰ الذي قدَّمه أفلاطون. إذ يمكن أن تفهم في تلاقٍ مع «صالح الحاكم»، أو «صالح الأقوىٰ»؛ دون أن تكون نفيًا لمصلحة

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, Que sais-je ?, PUF, Paris, 4 éd, 1995, p73.

(٢) Platon, Lois 709a-709b.

المحكوم. وحتىٰ مثال مصلحة الراعي والغنم الذي وضعه أفلاطون علىٰ لسان ثراسيماخوس في المحاورة، لا نعتقد أنَّ طريقة استثماره في العرض الأفلاطوني كانت مبررة. بل السياق المنطقي لإدخال المثال، هو بيان نظرية العدالة كـ «صالح الآخر». فيكون من صالح الراعي/الحاكم أن يكون غنمه محفوظًا مؤمنًا، وذا مرعىٰ وفير. وبهذا يتحقق صالح الآخر في الاتجاهين معًا أي المحكوم والحاكم.

ولكننا لا نقول هذا بجزم ويقين، وإنما من باب الافتراض. وحافزنا إلىٰ التشكيك في العرض الأفلاطوني هو أنَّنا نلاحظ في متن الحوار انحرافًا عن مناقشة الأطروحة المركزية لثراسيماخوس، إلىٰ أطروحة يسهل إبطالها وهي المنافحة عن الظلم.

ويتبيَّن لنا مما تبقىٰ من مكتوبات ثراسيماخوس أنَّه كان معارضًا للحكم الديموقراطي، ومنافحًا عن النظام الأوليغارشي. وأنَّ نقده للديموقراطية معلل عنده بأنَّ هذا النمط في الانتظام السياسي قائم علىٰ فكرة الأغلبية التي لا تنتهي إلا إلىٰ التجادل بين الأطراف والاختلال بتماسك المدينة، بينما يكون الخطر محدقًا بها، ويحتاج إلىٰ قرارات عاجلة لدرئه.

لنتأمل مقوله في الشذرات:

في الشذرة (ب١) نلحظ ثراسيماخوس يتحسر علىٰ الأيام الخوالي حيث كان «الشباب صامتين؛ لأنَّ واقع الحال لم يكن يجبرهم علىٰ أخذ الكلمة أمام الشعب، ولأنَّ الكبار كانوا يحكمون المدينة بالعدل».

ثم يصف الحاضر السياسي، أي زمن الديموقراطية، بأنَّه: «زمن الحرب والخطر ... وأنَّه بدل التوافق، فإنَّنا نعيش الاضطراب» خارجيًا وداخليًا.

ثم يتابع بالإشارة إلىٰ أنَّ الشقاق والاضطراب الداخلي يبيِّن أنَّ المتصارعين يتعاركون بلا معرفة و«يعتقدون بأنهم يقولون أشياء مختلفة ... دون إدراك أنهم يفعلون الأشياء ذاتها، ويقولون خطابات متوافقة في العمق»[1].

ومن بين ملامح معارضته للنظام الديموقراطي، تشبيهه للحاكم أرخيلاوس بالبربري في الشذرة (ب٢) المروية عند كليمون الإسكندري، حيث يقول: «نحن الإغريق سنصير عبيدًا للبربري أرخيلاوس»[2].

ويتبيَّن أنَّ معارضته للحكم الديموقراطي آتية من كونه حكمًا يفتقر إلىٰ حكمة الشيوخ، وأنَّه يُرهن المدينة بجدالات عقيمة بين العوام، ومن ثَمَّ فالديموقراطية تنتج مجتمعًا مضطربًا يفتقر إلىٰ النظام والانسجام. وعندما يحل الخطر الخارجي بالمدينة يكون هذا النوع من الأنظمة خطيرًا جدًّا؛ لأنَّه يلهي الناس بجدالات لفظية علىٰ حساب التوحد والانتظام لمواجهة الخطر.

وبَيِّنٌ أنَّ في موقفه هذا تحليلًا سياسيًا لحاضر المدينة السياسية

---

(١) Denys d'Halicarnasse, Démosthène 3, 1-55 [DK et U B1].

(٢) Clément d'Alexandrie, Stromates VI 2, 16 [DK et U B2].

اليونانية في زمنه، التي أخذت الصراعات الداخلية تنهشها؛ ولهذا فإنَّه لما يقارنها بما مضىٰ يتحسر علىٰ الحكم الأوليغارشي، الذي كان حكمًا مستقرًا منسجمًا.

لكن إذ نقول هذا، فلا بدَّ أيضًا من الاستدراك بأنَّ تعيين موقف ثراسيماخوس من الديموقراطية مسألة عليها خلاف بين الشراح المعاصرين، فبينما يذهب أنطرشتاينر إلىٰ تفسير موقف ثراسيماخوس بوصفه نقدًا أوليغارشيًا للنمط الديموقراطي، ومناداة بـ «العودة إلىٰ دستور الآباء»؛ فإنَّ ديربي يرىٰ أنَّ هذا النقد لا يدل علىٰ «عقل حزبي»[١] ولكنه بالعكس نوع من التموضع علىٰ نحو أعلىٰ من الصراعات الداخلية. خاصة وأنَّ ثراسيماخوس لم يكن أثينيًا[٢]، بل كان وافدًا عليها ولم يكن من حقه المشاركة الفعلية في العملية السياسية.

غير أنَّنا لا نرىٰ هذا نفيًا لأوليغارشية ثراسيماخوس، حيث لا نرىٰ مانعًا من الافتراض بأنَّ الرجل كان ذا هوىٰ أوليغارشي، رغم أنَّه لم يتموضع بصريح الموقف مع هذا الحزب ضدًا علىٰ غيره في أثينا؛ وذلك لأنَّه كان أجنبيًا عنها، ولم يكن من الممكن أن يمارس صراحة موقفه السياسي كممارسة فعلية. لكن في نصوص

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p72.

(٢) لعله من هنا نفهم العبارة الاعتذارية التي مهد بها ثراسيماخوس لنقده للواقع السياسي الأثيني، حيث قال بأنَّه يعتذر عن التدخل في الشؤون العامة رغم كونه ما زال شابًا. ثم علَّل ذلك التدخل بأنَّ الخطر داهم وأنَّه لا بدَّ من أخذ الكلمة.

ثراسيماخوس ما يسمح أن نلمح فيه موقفًا نقديًا من انتظام العلاقة السياسية وفق آلية الديموقراطية؛ إذ ينعىٰ عليها قيامها علىٰ خطاب وجدل كلامي يثير خلافات مجانية لا داعي لها، بل لا ترجع إلىٰ اختلاف حقيقي، بل هي مجرد اختلاف في ظاهر ألفاظ الخطاب فقط.

وعود إلىٰ ما قلناه ابتداءً، أي: «إنَّ قراءة أفلاطون شوهت فكر ثراسيماخوس ولكنها لم تزيفه»؛ لنرفع المفارقة الظاهرية عن هذا القول. ومستند الرفع هو أنَّ الخلقيدوني كان مناهضًا للديموقراطية، ومساندًا لحكم الأوليغارش، ولم يكن يرىٰ سند قيمة القانون في توكيد أصله العلوي (الإلهي)، بل هو مجرد نتاج مجتمعي، وأنَّ ما يشرعن الخضوع إليه ليس تحقيقه غاية مثالية بل أن يحقق تماسك الجماعة. وهذا التماسك يحتاج إلىٰ حكم قوي، لا وضع مصير المدينة تحت رحمة الخطاب الديموقراطي القائم علىٰ لهو الكلمات.

وموقف كهذا قابل لأن يشوه بسهولة، وذلك بتوصيفه بكونه إيمانًا بالظلم لا بالعدل.

وتلك هي الحيلة التي استعملها أفلاطون.

- ٣ -

أنـتـيـفـون

ثمة لحظة مهمَّة في تاريخ الفكر السوفسطائي الخاص بأنتيفون Antiphon، إذ لم يكن هناك أي اعتبار له «كمفكر حتىٰ (عام ١٩١٥م)، لكن بعدها تغير الموقف بنشر برديات مهمَّة تحتوي شذرتين من كتابه «**في الحقيقة**»، تبعتها شذرة أخرىٰ في (عام ١٩٢٢م). وهذا ما كشف بوضوح عن أنَّه كان مفكرًا أصيلًا»[١]، ذا رؤىٰ إنسانية نراها أكثر انفتاحًا وتقديرًا لماهية الكائن الإنساني من الرؤىٰ الأفلاطونية والأرسطية.

لكن ثمة التباس في تحديد هوية أنتيفون حقيق بنا أن نبدأ ببحثه؛ لأنَّه يلزم عنه تأثير في فهم أطروحته، وخاصة في مستواها السياسي. وأصل الالتباس راجع إلىٰ أنَّ ثمة في المتن التاريخي ثلاثة شخوص تسمت باسم أنتيفون. هي أنتيفون الشاعر الذي ينسب إليه بعض النصوص المسرحية، وأنتيفون الرامنوسي الذي

(١) G. B. KERFERD, The sophistic movement, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE 1981, p49.

كان معلم الخطابة وقيل بأنَّ توكيدد تتلمذ عليه، وأعدم بسبب مشاركته في الثورة الأوليغارشية (سنة ٤١١ ق م)، ثم أنتيفون الفيلسوف السوفسطائي موضوع بحثنا في هذه السطور.

أما التباس الرامنوسي بالشاعر فموجود منذ القدم، حيث عَدَّهُما فيلوسترات[١] شخصًا واحدًا. وإذا كان البحث التاريخي قد انتهىٰ حديثًا، إلىٰ التمييز بينهما بوصفهما شخصيتين متمايزتين، فإنَّ الالتباس العصي الذي ما زال قائمًا «هو تحديد العلاقة بين أنتيفون السوفطسائي وأنتيفون الرامنوسي»[٢]. حيث نلاحظ هذا الالتباس حاضرًا في بعض الكتابات المعاصرة، إذ نقرأ ترددًا في التمييز بينهما عند باطريسيا كيرد وريشارد مكيران؛ إذ يقولان بصريح العبارة: «إنَّ السوفسطائي المعروف باسم أنتيفون هو ربما أنتيفون الرامنوسي»[٣].

كما نلحظ في أحدث وأهم كتاب تخصص في جمع وشرح شذرات أنتيوفون، أقصد متن جيرار ج. بندريك Pendrick . Gerard J[٤]

---

(١) Gerard J. Pendrick, Antiphon the Sophist: The Fragments, Cambridge, University Press, 2002.pp1-2.

(٢) Gerard J. Pendrick, Antiphon the Sophist: The Fragments, Cambridge, University Press, 2002.p2.

(٣) Curd Patricia & Richard D. McKirahan.Presocratics Reader, 2nd edn. Hackett, 2011.p 155.

(٤) لن نبالغ لو قلنا بأنَّ بندريك أهمُّ باحث متخصص معاصر في فلسفة أنتيفون، انظر كتابه: Gerard J. Pendrick (ed:, Antiphon le Sophiste. Les fragments. Cambridge Textes classiques et commentaires 39 Cambridge:. Cambridge University Press, 2002.

الصادر (عام ٢٠٠٢م)، مقطعًا مسهبًا يدرس هوية أنتيفون، دون أن يحسم في التحديد، رغم قوله بأنَّ ثمة تمايزات يمكن أن يستفاد منها أنَّ الأمر يتعلق بالفعل بشخصيتين اثنتين.

هذا، وإن كان بعض القدماء مثل هيرموجينيس Hermogenes of Trasus وديديموس الإسكندري Didymus of Alexandria[١]، قد ميزا بينهما. وهو التمييز الذي نلقاه أيضًا معتمدًا عند عدد من الباحثين المعاصرين، ونذكر منهم لوريا Luria وبيغنون Bignone وأنطرشتاينر Untersteiner[٢].

والمدخل الأسهل للتفريق بينهما عند بعض الباحثين هو اعتماد الشذرة (ب٤٤) التي يعبر فيها أنتيفون السوفسطائي عن موقف يفيد المساواة، وأنها هي الأساس الذي يُبتنىٰ عليه الاجتماع البشري. أي إنَّه كان ديموقراطي النزعة السياسية. بينما المعلوم عن أنتيفون الرامنوسي أنَّه كان أوليغارشيًا مناهضًا للديموقراطية؛ ولهذا فإنَّه بعد انهيار حكومة الأربعمائة، حكم عليه بالإعدام بتهمة التحالف مع إسبرطة.

وبهذه المقارنة بين النزعة الديموقراطية التي قيل بأنَّ الشذرة (ب٤٤) تتضمنها، وبين الموقف العملي السياسي لأنتيوفون الرامنوسي المنافح عن الأوليغارشية، يكون الحاصل أنهما

---

(١) Gerard J. Pendrick (ed.), Antiphon le Sophiste.ibid, p2

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, Que sais-je ?, PUF, Paris, 4 éd, 1995, p94

شخصان اثنان متمايزان وليسا شخصًا واحدًا.

لكن هذا المدخل رغم سهولته الظاهرة لا يحسم المشكلة حسب بعض الشراح. وذلك لأسباب أهمها حسب رأيهم أنَّ منطوق الشذرة (ب٤٤) ليس صريحًا في إظهار الموقف من الديموقراطية. وأصل الالتباس في نص الشذرة راجع إلىٰ أنها محصول بناء قام به ويلاموفيتز Wilamowitz. ولهذا، فإنَّ اكتشاف برديات أوكسيرينخوس[١] منح البعض إمكان بناء تأويل مغاير. ومن بين هؤلاء ماريا سيرينا فونغي Maria Serena Funghi، وهـ. س. أفري H. C. Avery وم.إسنارديبارونت M. IsnardiParente، وف.د.كايزي F. D. Caizzi الذين انتهوا إلىٰ أنَّ «فرضية اختلاف الموقف السياسي بين الخطيب والسوفسطائي منتفاة. ومن ثمَّ فلا شيء يعارض القول بأنَّ الأمر يتعلق بشخص واحد»[٢].

وفي هذا السياق نقرأ عند ميكايل غاغارين Michael Gagarin: «إنَّ تعدد هويات أنتيفون -كاتب الخطب، السوفسطائي، المعلم السياسي، القائد السياسي، وأيضًا مفسر الأحلام- لا يفيد تعدد شخصيات بالاسم ذاته عاشوا واشتغلوا في الزمن والمكان ذاته، بل الأمر بالأحرىٰ فرد واحد ذو عقل واسع متعدد الاهتمامات»[٣].

---

(١) أوكسيرينخوس مدينة مصرية قديمة تسمىٰ اليوم البهنسة، وتقع في محافظة المنيا.

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p95

(٣) Michael Gagarin, Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists, University of Texas Press, 2002, p9

وقد رجعنا إلىٰ منطوق الشذرة (ب٤٤)، فلاحظنا أنها رغم قولها بالمساواة لا تفصح في شأن الموقف من النظام الديموقراطي. ولذا لا غرابة أن لا تمنح إمكانية التمييز بين الشخصيتين، وإزاء هذا الالتباس نميل مع روبان واطيرفيلد Robin Waterfield إلىٰ القول: «إنَّ السؤال هل أنتيفون السوفسطائي ومعاصره أنتيفون الرامنوسي.. شخص واحد أم اثنان هو ربما لن يجاب عنه أبدًا»[١].

وإذا صرفنا النظر عن الهوية وجعلناها سؤالًا عالقًا بلا إجابة، ووجهنا لحاظ التفكير إلىٰ السيرة والنتاج، فأقوم ما يمكن قوله هو أنَّ أنتيفون السوفسطائي عاش في أثينا[٢] مزامنًا لسقراط، ومارس وظيفة التعليم، شأنه شأن العديد غيره من السوفسطائيين.

أما حاصل البحث في تعيين مكتوباته بناء علىٰ تعليق جواب السيرة، فهو الاحتراس من إيراد جميع عناوين المكتوبات المنسوبة إلىٰ اسم أنتيفون، حيث نرىٰ أنَّ النص المعنون بـ «الخطابة» يستحسن استبعاده[٣]؛ إذ نُسب إلىٰ الرامنوسي اهتمام كبير بهذا

(١) Robin Waterfield, The First Philosophers: The Presocratics and Sophists, Oxford university press, 2000, p258.

(٢) أما عن موطن أنتيفون فيشير متن السودا إلىٰ أنَّه أثيني. ولكن بما أنَّنا علقنا سؤال التمييز بينه وبين الرامنوسي فإنَّ هذا التوطين الوارد في متن السودا يبقىٰ معلقًا أيضًا. ومعلوم أنَّ الـ «سودا» ليس بالمرجع الدوكسوغرافي الذي يمكن أن تبلغ قيمته إلىٰ درجة وثاقة كل ما يضمه من أقاويل ومرويات.

(٣) نقيم هذا الاستبعاد علىٰ أساس احتمال أنَّ أنتيفون الرامنوسي غير أنتيفون السوفسطائي.

الفن؛ ولذا من المحتمل أن يكون هو صاحب ذلك المتن. وعليه، يجدر بنا أن نحصر نسبة مكتوبات أنتيفون السوفسطائي في:

كتاب «**عن الحقيقة**»، وقد تبقت منه شذرات في برديات أوكسيرينخوس. كما ينسب إليه كتاب «**في التوافق**» Sur la concorde، وكتاب «**السياسة**» Politique، وكتاب «**تفسير الأحلام**» De l interprétation des rêves.

فما هو الموقف الفلسفي المستفاد مما تبقىٰ من مكتوباته؟

يرىٰ أنتيوفون أنَّ أغلب القوانين «تناقض الطبيعة. فقد فرضت الشرائع علىٰ العيون ما يجب أن تراه وما لا يجب، وعلىٰ الآذان ما يجب أن تسمعه وما لا يجب، وعلىٰ الألسنة ما يجب أن تنطق به وما لا يجب، وعلىٰ الأيدي ما يجب أن تعمله وما لا يجب، وعلىٰ الأرجل أين يجب أن تذهب وأين لا يجب [وعلىٰ العقل ما يجب أن يطلبه وما لا يجب، ص٢٩٣]، ولكن نواهي الشرائع ليست أوفق للطبيعة وأقرب إليها من الأوامر التي تحث الناس عليها. [والدليل علىٰ ذلك أنَّ] الحياة والموت طبيعيان، وتكتسب الحياة من الأمور النافعة للناس، ويجلب الموت من الأمور الضارة. ولكن الأمور النافعة بالطبيعة في نظر الشرائع قيود علىٰ الطبيعة، والأمور النافعة بالطبيعة حرة. فالأشياء التي تؤلم لا تفيد الطبيعة عند النظر إلىٰ المصائب أكثر من الأشياء التي تجلب اللذة، وكذلك التي تؤدي إلىٰ الفرح ليست أكثر نفعًا من التي تفضي إلىٰ الحزن؛ ذلك لأنَّ الأشياء المفيدة حقًا لا يجب أن تجلب الضرر بل النفع».

والقوانين الوضعية -حسب أنتيفون- أضعف من القوانين الطبيعية. إذ يستفاد من شذرته موقف مشابه لهيبياس، الذي دافع عن أنَّ قانون الطبيعية أقوىٰ وأكثر ثباتًا من القانون الوضعي. حيث يقول أنتيفون: «ذلك لأنَّ الإنسان بإمكانه في غيبة الأعين أن يخرق القانون الوضعي ولا يصيبه ضرر، ولكنه لن يستطيع خرق القانون الطبيعي دون أن يناله أذىٰ آجلًا أم عاجلًا».

ويضيف: «فإذا اعتدىٰ إنسان علىٰ شرائع المدينة، ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا انكشف أمره فإنَّه يقع تحت طائلتهما. وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية؛ لأنَّه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفىٰ عن الناس، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس. ذلك أنَّ الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلىٰ آراء الناس بل إلىٰ حقيقة الحال».

لكن أنتيفون لا يريد بتقريظ قانون الطبيعة المناداة بخرق قوانين المدينية وشرائعها، بل إنَّه يميز بين نوعين من العلاقات، علاقة الإنسان مع نفسه حيث ينادي إلىٰ أن تكون مراعية للقانون الطبيعي، وعلاقته بغيره حيث يجب أن يخضع فيها للقانون السائد.

لنتأمل قوله: «العدالة هي عدم اعتداء المواطن علىٰ شرائع المدينة التي يعيش فيها. فإذا كان الأمر كذلك، فأفضل سبيل يسلكه المرء موافقًا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة في حضرة الناس، وأن يخضع لأوامر الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد. ذلك أنَّ الشرائع مكتسبة طارئة، وقوانين الطبيعة لا غنىٰ عنها

[وموروثة]؛ لأنَّ الشرائع تفرض بالرضا [أي باتفاق الناس] لا بالنمو الطبيعي، والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس»[1].

إذن ليست كلماته دعوة إلىٰ خرق نظام المدينة، بل في نقده للقانون الوضعي مناداة إلىٰ إعادة بنائه وفق الطبيعة. أي إنَّه يقدم أساسًا فلسفيًا لكيفية التشريع. ومن بين مقومات هذا الأساس إدراك طبيعة الإنسان؛ لهذا كان أنتيفون ينادي بالتشريع علىٰ نحو مناغم لمطلب اللذة والمنفعة.

والتوكيد علىٰ الطبيعة لا علىٰ الوضع، يمتد عند أنتيفون إلىٰ فكرة المساواة بين البشر، حيث يشير إلىٰ أنماط ومظاهر السلوك الطبيعي الواحدة بين البشر جميعهم. وموقفه هذا تفرد متميز في ذلك السياق الثقافي الإغريقي الذي كان يعلي من شأن الشعب اليوناني، رائيًا غيره من الشعوب برابرة[2] دونه مقامًا وقيمة.

يقول أنتيفون:

«إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم، أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل، فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة إلىٰ أحدنا الآخر، تصرف المتحضرين بل المبربرين، ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعًا بالمواهب نفسها من جميع الوجوه، سواء أكانوا يونانيين

---

(١) الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص٢٩٣.

(٢) لفظ البربر في هذا السياق يعني كل من ليس يونانيا.

أم متبربرين. وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر، فلا يختص أحدنا بأي ميزة من هذه القوىٰ الطبيعية إغريقيًا كان أم بربريًا، فنحن جميعًا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم، وكلنا يتناول الطعام باليد»[١].

وإزاء هذا النص الجميل يحق لنا أن نعلق بالقول:

إذا كان غوثري يشير إلىٰ أنَّ: «الشاهد الوحيد من القرن الخامس (ق م) الذي يكشف عن وجود رأي يفيد بأنَّ العبودية ليست طبيعية هو أوريبيد»[٢]، فإنَّه يصح لنا إضافة Haut du formulaire

السوفسطائي أنتيفون[٣] أيضًا. إذ نراه يعبِّر بصريح القول عن نظرية مضادة للعنصرية التي كانت شائعة في اليونان ضد الشعوب الأخرىٰ أي البربرية، وهي العنصرية التي نلقاها أيضًا عند أفلاطون في الجمهورية.

ولعل هذا هو ما أثمر لاحقًا، أي في القرن الرابع قبل الميلاد، موقفًا فلسفيًا مشابهًا، نلقاه عند سوفسطائي آخر، هو ألسيداماس Alcidamas (القرن ٤ ق م)، الذي قال في شذرته (ب٤) بأنَّ «الإله خلق كل إنسان حرًّا. ولم تجعل الطبيعة أحدًا عبدًا»[٤].

---

(١) الأهواني، فجر الفلسفة، م س، ص٢٩٤.

(٢) W.K.C.Guthrie, Les sophistes, p32.cité par Jacqueline Assael Haut du formulaire, Euripide, philosophe et poète tragique , ibid, p202.p2002.

(٣) عاش أنتيفون في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد وبداية القرن الرابع قبل الميلاد.

(٤) Tony Burns, Aristotle and Natural Law, continuum, London, New York, 2011, p109.

إذ نلحظ في هذا المقول توكيدًا علىٰ وحدة الأصل الطبيعي الذي يفيد المساواة، وأنَّ الاستعباد ليس إلا عرضًا طارئًا في الاجتماع. وهو ما يتوافق -كما أسلفنا القول- مع الشاعر أوريبيد، الذي تفيد الموارد القديمة بأنَّه تتلمذ علىٰ السوفسطائيين وتأثر بفكرهم، حيث يشير في شعره إلىٰ أنَّ «عار العبودية لا مصدر له إلا الاسم، وأنَّ العبد لا ينقصه أي شيء عن الناس الأحرار»[١].

وهذا بحد ذاته كافٍ لتقريظ هذا الفكر الإنساني السوفسطائي.

أما عن بقية مواقف أنتيفون، فليس لدينا تفصيل يسمح بالإسهاب في شأنها؛ لذا نكتفي بإيرادها متفرقة:

في الجانب المعرفي يمكن القول بأنَّه كان يرىٰ الحواس مدخلًا إلىٰ المعرفة، وأنَّ «كلمات اللغة خادعة»[٢]. فنحن نميز بين الأشجار والأسِرَّة «بينما هما معًا خشب»[٣] حسب ما ينسبه إليه أرسطو في «السماع الطبيعي».

كما يمكن أن ننسب إليه إرهاصًا بالتمييز بين المادة والصورة. حيث يستفاد من الشاهد الوارد عند أرسطو (الشذرة ب١٥) أنَّ

---

(١) Fr.831 et 511 n2, cité par Jacqueline AssaelHaut du formulaire, Euripide, philosophe et poète tragique, ed Peeters, Louvain - Namur - Paris - Sterling, Virgina 2001, p202.

(٢) Robin Waterfield, The First Philosophers: The Presocratics and Sophists, Oxford university press, 2000, p258.

(٣) Aristotle, Physics 193a9-17.(dk 87b15).

أنتيوفون كان يعتقد بأنَّ الكائنات الحسية «مكونة من مادة وصورة»، وأنَّ المادة وليست الصورة هي التي تلعب الدور الجوهري في تحديد الكائن. صحيح أنَّ أنتيفون لم يستعمل لفظ المادة أو الهيولىٰ -بالاصطلاح الأرسطي- بل استعمل «لفظًا يبدو أنَّه خاص به هو أريثميستون arrythmiston» الذي يمكن أن يحدد بوصفه «ما يكوِّن الطبيعة العميقة للكائنات»[١]؛ لكن مع ذلك يمكن تأويل ذلك المكون بوصفه مادة محددة لطبيعة الكائنات.

وفي مسألة الألوهية يبدو أنَّ أنتيفون كان له موقف نقدي من الميثولوجيا الإغريقية، حيث لم يعتقد بألوهية الشمس[٢]، بل هي عنده مجرد جرم مضيء[٣]. وفي تفسيره للأحلام ذهب نحو موقف رآه أنطرشتاينر[٤] مجاوزة للتفسير الديني نحو التفسير العلمي.

وإذا استجمعنا هذه المتفرقات تنبجس ملامح فيلسوف سوفسطائي متعدد الاهتمامات، وذي مواقف نقدية أصيلة.

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p97.

(٢) Aëtius, Opinions 2.20.15 (dk 87b26).

(٣) كذلك رأىٰ أنتيفون بحسب الوراد الذي نقرأه عند أيتيوس بأنَّ القمر مضي بذاته ولا يستمد إضاءته من الشمس:

Aëtius, Opinions 2.28.4 (dk 87b27).

(٤) - Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p95.

- ٤ -

كريتياس

يُوقت مولد كريتياس Critias حوالي (٤١٥ ق م) بأثينا، أي إنَّه عاش في أوج فترة تحولات الاجتماع السياسي الأثيني وما رافقها من جدل وتصارع. ويشير كزينوفون إلىٰ أنَّه «تتلمذ علىٰ سقراط رفقة ألسيبياد»[١]. كما أنَّ له قرابة عائلية بأفلاطون[٢] من جهة نسب الأم العريق الواصل إلىٰ سولون.

ومع كريتياس نلقىٰ أنفسنا أمام سوفسطائي فاعل في الشأن العام، ومنخرط في الصراع الحزبي الذي كان مشتدًا في السياق الإغريقي وقتئذ بين الأوليغارشيين وبين الديموقراطيين، وكان من الطبيعي أن يدفع هذا السوفسطائي الثمن عند هزيمة الجهة التي ينافح عنها، حيث تفيد النصوص القديمة بأنَّه تم حبسه، ثم نُفي إلىٰ تيسالي Thessalie، وقُتل لما رجع كعضو في حكومة الثلاثين، التي حكمت أثينا باستبداد قَلَّ نظيره في تاريخها.

---

(١) Xénophon Memorabilia 1 2, 12.

(٢) DIOGENES LAERTIUS, III, I.

لكن بالجمع بين بعض الشواهد القديمة (أعني شهادتي كزينوفون Xénophon وفيلوسترات Philostrate) نلقىٰ التباسًا في تحديد الموقف السياسي لكريتياس في تساليا هل كان ديموقراطيًا أم أوليغارشيًا؟

ولكن غالب الظن أنّه كان لديه طموح سياسي يتوسل إلىٰ إنجازه بكل الوسائل الممكنة، سواء بالعصبية الأوليغارشية[1]، أو بالمهارة الخطابية في سياق الجدل الديموقراطي. هذا مع التوكيد بأنَّه إذا جاز القول بأنَّ ثمة التباسًا في تعيين موقفه في تساليا هل كان إلىٰ جانب الديموقراطيين أم إلىٰ جانب الأوليغارشيين؟ فإنَّه عند عودته إلىٰ أثينا -بعد هزيمتها مع إسبرطة- كان صريحًا في معارضته للديموقراطيين. ولهذا لما انتصرت الأوليغارشية، ودام حكمها شهورًا معدودات كان كريتياس أحد أعضاء حكومة الثلاثين وأكثرهم حماسة في مناهضة معارضيه. وقد كان حكمًا دمويًا، خلَّف من الضحايا في ظرف ثمانية شهور «أكثر مما خلفت حرب البلوبونيز من ضحايا في ظرف عشر سنوات». كما يقول كارل بوبر[2]!

وفي هذا السياق نجد أفلاطون يصف كريتياس في «محاورة

---

(١) كان كريتياس من أسرة أوليغارشية، وكان أبوه من أعضاء الأربعمائة التي كان لها الحكم.

(٢) Karl Ppper, la société ouverte et ses ennemis, trad fran.p. 157. Popper, n. 48, p. 251, cité par Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p117.

طيماوس»: «هو نفسه مارس حكمًا استبداديًا، بفعل أنَّه كان أحد الثلاثين»[1]. وعند كزينوفون نلقىٰ شهادة في حق كريتياس وألسيبياد بأنهما كانا من أسوأ النماذج السياسية الإغريقية، حيث كان الأول من أسوأ الأوليغارشيين وكان الثاني أي ألسيبياد «أعنف الديموقراطيين»[2].

وقد كان لا بدَّ من ردة فعل من الحزب الديموقراطي علىٰ جرائم الأوليغارشيين، حيث اندلعت مواجهات دموية أسفرت عن مقتل كريتياس في (عام **٤٠٣** ق م)، أي قبيل سقوط الحكم الأوليغارشي وعودة الديمقراطيين.

ومن حيث النتاج، تشير الموارد القديمة إلىٰ أنَّ كريتياس كتب الشعر والنثر، وتسرد لنا الكتابات القديمة عناوين عديدة لمكتوباته، غير أنها فقدت ولم يتبق لنا منها اليوم سوىٰ حوالي خمسين شذرة.

أما بيراع الشعر فقد كتب «**مراثي**» "Élégies" و«**دستور التساليين**» Constitution de Lacédémone، وثلاث تراجيديات معنونه بـ«**طينيس**» Tennès»، **ورادمانت** Rhadamante **وبيرثوس** "Pirithoüs". كما كتب دراما هجائية بعنوان **سيزيف** Sisyphe،

(١) PLATO, Timaeus 2OA.

(٢) Xénophon Memorabilia 1 2, 12.

كما يسرد كزينفون الخلاف الذي اشتد بين سقراط وكريتياس، بفعل أنَّه (أي سقراط) كان يعيب عليه سلوكه اللاأخلاقي.

وهي الدراما التي «نسبت خطأ إلىٰ أوريبيد»[1].

كما تنسب إليه أيضًا نصوص نثرية سياسية وقانونية، منها: **مقدمات إلىٰ الخطابات السياسية** Prologues de discours politiques، **ودستور الأثينيين** Constitution des Athéniens، **ودستور الإسبرطيين** Constitution des Lacédémoniens. كما ينسب إليه عنوان كتاب في «**طبيعة الحب والفضائل**».

أما من الناحية المعرفية فيفيد ما تبقىٰ من مكتوباته أنَّه انشغل بالمسائل الكبرىٰ التي كانت محل النظر والجدل في زمنه:

ففي مسألة الطبيعة الإنسانية يقول في الشذرة (**ب٩**) المروية عند سطوبي:

«إنَّ الأخيار هم بالتربية لا بالطبيعة»[2]. صحيح أنَّ هذه العبارة جد وجيزة، وقابلة لأن تتأول بأكثر من دلالة، كما أنها في الظاهر جد مستغربة أن ينطقها شخص ذو نسب عريق، ونزوع أوليغارشي، يقوم علىٰ التفاضل بالنسب أي بالطبيعة، لا بالتربية. لكن بعض الشراح نظروا إلىٰ هذا الموقف علىٰ نحو قابل لأن يوصل بالأرستقراطية الأوليغارشية، وهو ما يمكن أن نقرأه في التعليق الذي وضعه جيلبير روميير ديربي:

«يبدو لنا بأنَّ كريتياس يرد علىٰ أنتيوفون الذي بالنسبة إليه يرىٰ

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p117.

(٢) STOBAEUS HI 29, IX.

أنَّ الطبيعة هي التي تعلم المساواة بين الناس: إذا كان الناس متساوين بالطبيعة، فإنهم يختلفون بالثقافة، وما يميز الأرستقراطية هو التكوين التربوي الطويل والمضني. هذه الأطروحة هي التي توجه كريتياس»[١].

ومن الناحية الإبستيمولوجية كان زمن كريتياس قد راكم أجوبة وإشكالات مايزت بين الحس والفكر؛ ولذا ليس مستغربًا أن نجده حريصًا علىٰ تحديد موقفه من هذه الثنائية، علىٰ نحو ما نقرأه في الشذرة (ب٣٩) المروية عند جالينوس[٢]؛ حيث يضع تقابلًا بين الفكر والانطباع الحسي، رائيًا في صحة الفكر شرطًا للانعتاق من أخطاء الحواس. وفي هذا نلحظ اختلافًا آخر يكشفه التدقيق في مواقف السوفسطائيين، فهم ليسوا -جميعًا- «فلاسفة حسيين» كما يزعم الدرس التقليدي لتاريخ الفكر السوفسطائي، بل منهم من يرفع الفكر فوق الحس مفاضلًا بينهما لصالح الأول.

وفي سياق استخلاص فكره السياسي، لنذكر بما أشرنا إليه سابقًا، عند قولنا بأنَّه كان فاعلًا سياسيًا ذا نزعة أوليغارشية، وأنَّه مارس في أثينا دورًا مناهضًا للديموقراطيين. كما سبق أن أوردنا بأنَّه كان يقول بأولية التربية علىٰ الطبيعة. وبهذا يبدو كريتياس مخالفًا للسوفسطائي أنتيوفون، فإذا كان هذا الأخير رفع من شأن الطبيعة، فإنَّ كريتياس عبَّر عن موقف مغاير ناقدًا الأطروحة التي

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p118.

(٢) GALEN, Commentary on Hippocrates' ›The Doctor's Workshop"I.I.

ترىٰ أنَّ القانون الطبيعي له قوة فطرية تجعل احترامه إلزامًا، حيث يؤكد كريتياس بدل ذلك علىٰ أولية التربية في الخضوع للقانون. بل يرىٰ أنَّه لو كان الخضوع للقانون يتحقق بالطبيعة لما استطاعت الخطابة أن تؤثر. وإلىٰ هذا يشير في الشذرة (ب**٢٢**) المروية عند سطوبي بقوله: «إنَّ صفة نبيلة هي بلا شك أكثر صلابة من القانون، فهي لا يمكن لأي خطيب أن يقلبها، ولكن بالنسبة إلىٰ القانون يمكنه في الغالب أن يتلاعب به، ويقلبه من الأعماق»[١]. بمعنىٰ أنَّ الإنسان الأرستقراطي الذي تلقىٰ تربية وتكوينا لن يخدعه الخطاب.

فما مقصود كريتياس بالقانون «النوموس» الذي يصير قابلًا للتلاعب به بفعل الفصاحة والمهارة الخطابية؟

إنَّ استحضاره للخطابة يسمح بأن نستنتج أنَّ المقصود «القانون الديموقراطي. الذي ينتج عن المناقشة في الجمعية والمصوت عليه من قبل الشعب»[٢]، أي إنَّه كان ينتقد بنية النظام الديموقراطي القائم علىٰ مجرد جدل سياسي مرهون برأي الأغلبية. وبما أنَّ الأغلبية غير أرستقراطية، فهي لا تمتلك من القدرة الفكرية ما يمكنها من أن تبلور موقفًا سياسيًا وتبتدع قانونًا جيدًا؛ بل هي في مهب أهواء الخطباء وقدرتهم علىٰ التأثير.

---

(١) Stobaeus, III 37, 15.

(٢) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p120.

لكن هل يعني هذا أنَّ كريتياس ينفي الحاجة إلىٰ القانون؟

لا أبدًا، بل يرىٰ «أنَّ القانون ضروري للمجتمع»[١]؛ ولذا فنقده يخص القانون الحاصل من السياسة الديموقراطية القائمة علىٰ أساس هش، أي أساس الأغلبية الشعبية القابلة لأن توجه خطابيًا.

وأهمية التربية للخضوع للقانون يمددها كريتياس إلىٰ الدين الذي يجعله أداة تسهم في تشكيل نفسية الخضوع للقانون. حيث يشير في الشذرة (ش ب ٢٥) المقتطفة من متنه «سيزيف» إلىٰ «أنَّ رجلًا حكيم الفكر اخترع للفانين خوف الآلهة». وهذا التصور الذي عبَّر عنه كريتياس نظر إليه سكستوس أمبيريقوس[٢] بوصفه تعبيرًا عن موقف إلحادي.

وخلاصة القول، يتبيَّن لنا مرة أخرىٰ تمايز السوفسطائيين، وعدم جواز معاملتهم كمنتسبين إلىٰ مذهب فلسفي متجانس المواقف. فهاهو كريتياس، الذي من المفترض أنَّه سوفسطائي يمكن أن يعتاش علىٰ ما يوفره له النظام الديموقراطي من إمكان استثمار الخطابة، يناهض ذلك النظام مناديًا بنمط الحكم الأوليغارشي ضدًا علىٰ مبدأ الأغلبية الشعبية الذي هو في نظره أساس هش لنهوض الحكم!

---

(١) Gilbert Romeyer Dherbey, Les Sophistes, ibid, p120.

(٢) SEXTUS Against the Schoolmasters, IX.54.

خاتمة الكتاب

في نقد الوسم المذهبي للسوفسطائيين

وبعد . . .

لا أجد في تاريخ الفكر اليوناني جمعًا من المفكرين ظلمهم المؤرخ/الفيلسوف كالسوفسطائيين؛ وقد ابتدأ تحريف وتسفيه نتاجهم المعرفي منذ بداية القرن الرابع قبل الميلاد، من قِبل أفلاطون[1] الذي صار تأويله من بعد، تقليدًا مهيمنًا، وجدارًا منيعًا أمام كل نظر مغاير يبتغي المجاوزة. ولا أدل علىٰ ذلك من استمرار الأحكام الرئيسة التي بلورتها القراءة الأفلاطونية حتىٰ عند كبار

(١) أكدنا خلال البحث، أنَّ نص «السحب» لأرسطوفان كان أسبق من المتن الأفلاطوني في السخرية من السوفسطائي، لكن استقرار التحريف والتسفيه في تاريخ الفلسفة، لا ينبغي أن يرجع إلىٰ أرسطوفان بل إلىٰ أفلاطون. هذا فضلًا عن أنَّ لفظ سوفسطائي في «سحب » أرسطوفان، له خصوصية دلالية ينبغي الانتباه إليها؛ حيث لا نراه يدل علىٰ السوفسطائيين تحديدًا بل عليهم وعلىٰ الفلاسفة. بل إنَّ أكثر الأفكار الواردة في السخرية الأرسطوفانية هي لديوجين الأبولوني وليس للسوفسطائيين ولا لسقراط، مما يفيد بأنَّ لفظ السوفسطائي الوارد في «سحب» أرسطوفان يقصد به نقد نموذج المثقف الذي برز في الزمن الإغريقي في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد.

فلاسفة القرن التاسع عشر، أمثال «هيغل»، و«زيلر»، وغوثري؛ هذا علىٰ الرغم من أنهم اعتنوا بتأسيس تاريخ للفكر بناء علىٰ اجتهاد فلسفي خاص بهم؛ مَكَّنهم -في غير مجال البحث السوفسطائي- من بلورة كثير من الأحكام والتقييمات المخالفة للتقليد الموروث!

وانتصاب القراءة الأفلاطونية للسوفسطائية كتأويل يصعب تخطيه، له أسباب عديدة أهمها فقدان المتن السوفسطائي؛ حيث صار أفلاطون بفعل مزامنته للسوفسطائيين الشاهد «الواحد والوحيد»[1].

وللأسف حتىٰ أرسطو الذي كان من عادته الحرص علىٰ مخالفة أستاذه أفلاطون في تأويل تاريخ الفكر السابق لهما، نجده قد كرر التأويل ذاته رغم أنَّه كانت بين يديه المتون السوفسطائية الأصلية. كما يثير الانتباه في النصوص الأرسطية عدم اعتناء «لمعلم الأول» بإيراد الشواهد من المتن السوفسطائي، حيث اقتصد كثيرًا في الإحالات، مكتفيًا بانتزاع كلمات معدودات تسمح بتوكيد الموقف القادح الذي سبق أن بلوره أفلاطون.

وقد فسرنا ذلك التوافق بأنَّه راجع إلىٰ أسباب أهمها اشتراك

---

(١) علىٰ الرغم من أنَّ النصوص السوفسطائية استمرت قرونًا من بعد أفلاطون، فإنَّ الفلاسفة الدوكسوغرافيين لم يعتنوا بتأسيس قراءات مغايرة للقراءة الأفلاطونية، بل عوملت تلك النصوص معاملة استعلائية بسبب هيمنة موقف أفلاطون وأرسطو، الذي ركن السفسطة علىٰ الرف، بدعوىٰ أنها ضديد للتفلسف.

أرسطو مع أفلاطون في الأساس النظري للتفلسف، وأعني به فكرة الحد الماهوي التي صارت من بعد لا تُعامَل كأرضية للتفلسف الأفلاطوني/الأرسطي[1]، بل لكل التفلسف الكلاسيكي. وقد أدرك أرسطو أنَّ استعمال تلك الفكرة، وإشادة المواقف النظرية والمنطقية علىٰ أساسها، يحتاج إلىٰ مذهب مخالف، ولم يكن ثمة وضوح في مخالفة مقتضيات نظرية الحد الماهوي أكثر من السفسطة بالصورة التي عرضها ورسمها التأويل الأفلاطوني.

وقد درسنا في الفصل الثاني «(السوفسطائية بين جدل القراءات التأويلية)» التغيير الذي أحدثه أفلاطون في دلالة لفظ «سوفسطائي»، حيث أشرنا إلىٰ أنَّه لم يكن تحويلًا دلاليًا فقط، بل كان تأسيسًا لقراءة جديدة لتاريخ وواقع الفكر الإغريقي علىٰ نحو يستبعد السوفسطائية من مجال التفلسف استبعادًا نهائيًا، وهو ما نزعم أنَّه كان سبب التبديل الأفلاطوني لتسمية حكمة الحكماء القدماء من الـ «سوفوس» إلىٰ حاصل محبة الـ «سوفوس».

أي إنَّ تأسيس أفلاطون للـ «فلسفة» كعلم، كان موجهًا بمعركته القاصدة إلىٰ نفي السوفسطائيين من حقل الفكر الفلسفي الإغريقي؛ لذا حرص علىٰ أن يجمع المفكرين القدماء كلهم

---

(١) نرىٰ أنَّ أرضية التفلسف مشتركة بين أفلاطون وأرسطو، ونعني بها فكرة الماهية، ولا خلاف إلا في موضعة تلك الأرضية لا في حقيقتها. ونريد بالموضعة أنَّ أفلاطون يرىٰ الحد الكلي الماهوي مفارقًا، بينما يراه أرسطو محايثًا.

ويصطنع لهم وسمًا جديدًا؛ لأنَّ وسمهم كان هو «الحكماء»، وبما أنَّه وسم مماثل في الأصل الاشتقاقي للفظ الـ «سوفسطائيين»، فقد ابتدع أفلاطون فكرة محبة الحكمة كنقيض للـ «سوفوس» الذي يفيد امتلاكها. وكان لازمًا عليه أن يفتعل تحريفًا آخر، وهو أن يتهم السوفسطائي بكونه يزعم امتلاك الحقيقة، حتىٰ تستقيم التهمة. دون أن يدرك بأنَّه يناقض نفسه، حيث كثيرًا ما يؤكد في مواضع أخرىٰ من محاوراته، أنَّ السوفسطائي يقول بعدم وجود الحقيقة واستحالة إدراكها!

ودونما أدنىٰ تبرير منه لهذا التباين في التوصيف استمر النقد الأفلاطوني للسوفسطائيين يتكرر في مختلف الكتابات اللاحقة، وأولها الكتابة النقدية الأرسطية التي استعادت المعركة الأفلاطونية/ السوفسطائية بالأدوات والمعايير والأحكام ذاتها؛ فانتهت إلىٰ توصيف السوفسطائي بأنَّه «من يمتلك من الحكمة مظهرها لا حقيقتها»[1].

ومعلوم أنَّ هذا التوافق بين أفلاطون وأرسطو، سمح للتأويل القادح في حق السفسطة بالرسوخ والهمينة علىٰ كل مراحل تاريخ الفكر الفلسفي اللاحق، سواء داخل السياق الغربي أم في سياقات الفكر المتأثرة والمتفاعلة معه:

---

(١) Aristote, Refutations sophistiques, I, 165a21. Voir Aussi, Topiques, I, 100 b 21.

فإذا استحضرنا السياق العربي، مثلًا، سنرىٰ أنَّ نموذج القراءة العربية للفلسفة اليونانية استند أيضًا إلىٰ التقويم الأفلاطوني/ الأرسطي، وكرر وسوماته القادحة في السفسطة. ففي تراثنا الكلامي والفلسفي تم تقسيم السوفسطائية إلىٰ ثلاثة أصناف، يثبتها التهانوي في «**كشاف اصطلاحات الفنون**» بقوله: السوفسطائييون ثلاث فرق: «**أولاها** اللاأدرية، وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه . . . **وثانيتها**: العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلًا، فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في أنفسها في نفس الأمر مطلقًا بتبعية الاعتقاد ومن دونه، فالحقائق عندهم سراب يحسبه الظمآن ماء وليس لها ثبوت أصلًا. **وثالثتها**: العندية وهم قائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس. فهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر»[(١)].

ويُقدم بروتاغوراس كزعيم ومعبر عن فرقة العندية في النحلة السوفسطائية، وجورجياس كممثل للعنادية. كما أدخل التراث العربي اللاأدرية في السفسطة كصنف ثالث، ويُراد بها الفكر الشكي كما تجلىٰ عند بيرون.

ويتم جمع هذه الأقسام كلها ووسم أصحابها بأنهم «مبطلو

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت ١٩٩٦، ج١/ ص٩٥٧، ٩٥٨.

الحقائق»[1] بحسب التعبير الوارد عند ابن حزم في «**الفصل في الملل والأهواء والنحل**».

واختصارًا يمكن أن نستحضر «آخر» لحظات تطور الفكر الفلسفي العربي، كدليل علىٰ استقرار الحكم القادح في حق السفسطة، وأعني بها لحظة ابن رشد. حيث تحضر كلمة «سوفسطائي» عند صاحب «**تهافت التهافت**» كعلامة مشينة، يتوسلها في مناقدته للغزالي؛ مما يدل علىٰ استقرار معنىٰ السفسطة كضديد للتفلسف، ورمزًا علىٰ اختلال الفكر وهبوط طرائق النقد.

لنتأمل مثلًا نعته لطريقة الغزالي في مجادلة الفلاسفة، حيث نرىٰ ابن رشد يصفه بأنَّه ينتقل من قضية إلىٰ أخرىٰ، وأنَّ هذه الطريقة في المجادلة القائمة علىٰ «النقلة من مسألة إلىٰ مسألة فعل سوفسطائي»[2].

وقبل هذا نلحظ ابن رشد في ردِّه علىٰ مناقشة الغزالي للفلاسفة في مسألة العدم يشهر الوسم القادح ذاته قائلًا: «هذا كله قول سوفسطائي خبيث»[3].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،ج١، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ب ت ، ص٣٦.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة ١، القاهرة ١٩٦٤، ص٤٥٩.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، م س، ص٢٤٢

وقد استمرت هذه الدلالة الشائنة لصيقة بالفكر السوفسطائي حتىٰ لحظتنا المعاصرة، حيث نقرأ عند أشهر مؤرخي الفسلفة العرب، أي الأستاذ يوسف كرم بأنَّ «السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين، وكانوا متّجرين بالعلم، أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله، خرجوا من مختلف المدارس الفلسفة لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه علىٰ السواء، وبإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف، ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي»[(١)].

وفي تعليقه علىٰ مقولات جورجياس، يقول كرم: «هذا مثال من عبث السوفسطائيين ومهما يقل من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور وأنهم مهدوا للمنطق وللأخلاق، فقد كادوا يقضون علىٰ الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة»[(٢)]!

أما في السياق الأوروبي فكما أسلفنا القول، استمر ذلك التأويل الأفلاطوني حتىٰ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث ابتدأت لحظة المراجعة النقدية الشكاكة في صدقيته؛ مثمرة تقدمًا مهمًّا في البحث في مسار تلك المراجعة، بدءًا من غروت،

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦، ص٥٨.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص٦٢.

حتىٰ أنطرشتاينر وأوجين دوبريل وبربارا كاسان. وقد استفدنا في كتابنا هذا من تلك الرؤىٰ والاجتهادات المبثوثة في تلك الكتابات، رغم اختلافنا مع المواقف التأويلية التي أبدتها. حيث نرىٰ أنَّ هذا التقدُّم في البحث الذي أنجزه التأويل المعاصر، لم يكن نفيًا فعليًا للآثار الأفلاطونية التي غبشت فهم دلالة ومكانة السفسطة في تاريخ الفكر الإغريقي؛ بل أكثر من ذلك، نزعم أنَّ بعض تلك المراجعات التي لحقت القراءة الأفلاطونية، كان توكيدًا لها من نواحٍ عديدة!

ولذا حاولنا في هذا الكتاب مغايرة التأويل الأفلاطوني، دونما ارتماء في مقابله، أي دون أخذ التأويل المعاصر مأخذ الاحتذاء والاتباع؛ بل استمددنا النهج الذي توسلناه في كتبنا السابقة، إزاء المادة الدوكسوغرافية المتبقية من مكتوبات السوفسطائيين؛ وأعني به ما أسميناه بمنهجية القراءة التأصيلية التي تنصت إلىٰ منطوق الشذرات، مع الحذر من الإسقاطات الدلالية التي جاءت لاحقًا، أي التي لم يكن في مُكْنَةِ زمن الفكر -موضوع فعل التأْريخ- أن ينطق بها. وهو الملحظ المنهجي الذي جعلنا نبلور ما أسميناه بمضاعفة الماقبل عند دراستنا للفلسفة ما قبل السقراطية. ولازم هذا اللحاظ هو أنَّ النص الفلسفيَّ يقرأ بما سبقه وبما زامنه. أما ما لحقه من تأويلات فتدرس ويستفاد منها، لكن مع الاحتراس من الإسقاط الذي قد يكون ذلك اللاحق قد مارسها.

وكمثال علىٰ ذلك، يمكن أن نذكر في هذا الختام بالموقف

الذي اتخذناه من القراءة التأويلية الجديدة، التي تناولت مقولة من أشهر مقولات بروتاغوراس، التي لم يبقها التأويل التقليدي خاصة بالفكر البروتاغوراسي بل عمّمها علىٰ السوفسطائيين جميعهم، أي قوله بأنَّ الإنسان مقياس الأشياء؛ حيث رفضنا التأويل التقليدي الذي يؤول بدال الإنسان في تلك المقولة إلىٰ معناه كفرد، كما رفضنا تلك المحاولة التي زعمت قلب التأويل الأفلاطوني قلبًا جذريًا، أي التأويل البرجماتي الذي بلوره عديد من الباحثين مثل شيلر وكيرفيرد. إذ لم تغرنا جراءة تلك المحاولة بالانسياق في مسارها؛ لأنها -في تقديرنا- وقعت في خطأ أكبر، وهو إسقاط مدلول فلسفي لن يتبلور إلا في الزمن المعاصر علىٰ موقف فكري قديم له شرط واقعي مغاير. هذا فضلًا عن أنَّ التأويل البرجماتي نراه، في هذه الحيثية، لا يشكك في التأويل الأفلاطوني؛ بل يشكك فقط في التقييم الحاصل بعد ذلك التأويل.

وهو ما يؤكد ما قلناه، أي إنَّ القراءة الأفلاطونية لم تكن مجرد تأويل من بين تأويلات أخرىٰ، بل هي جدار منيع، يصعب مجاوزته؛ وآية ذلك أنَّ حتىٰ بعض الذين توهموا القفز عليه، كانوا في الحقيقة يوثقون ذلك الجدار، ويزيدون في إطالة مداه.

وعليه، لم نرَ في القراءة البرجماتية الجديدة أي منحىٰ تجديدي مجاوز للقراءة الأفلاطونية؛ إذ باستثناء الفارق في التثمين، ظلت المعاني المنسوبة إلىٰ السوفسطائية من قبل التقليد الأفلاطوني مستمرة في أثناء التأويل البرجماتي تحت لبوس آخر.

ولوعينا بقوة الحاجز الأفلاطوني بحثنا عن إمكانية أخرىٰ للتعامل معه، وهو استعمال أفلاطون ضد أفلاطون. وقد اقتضت منَّا هذه الإمكانية التدقيق في النص الأفلاطونيِّ لكشف تناقضاته. فانتهينا إلىٰ التوكيد علىٰ وجود تباين يعتور العرض الذي قدمه صاحب «الجمهورية» عن فكر السوفسطائيين ليس في عموم الوسم فقط؛ بل حتىٰ في تفاصيل حديثه عن كل سوفسطائي. وآية ذلك:

وجدنا في متن «ثياتيتوس» ظهور بروتاغوراس بلبوس إبستيملوجي شكي يبلغ درجة النفي المطلق لإمكان الحقيقة، بينما في المحاورة الموسومة باسمه -أي «بروتاغوراس»- نجد أفلاطون يُنطِقُهُ بعبارات معرفية واثقة.

وقد تأدىٰ بنا البحث إلىٰ استعادة الشواهد ومعاودة تحقيق مداليلها؛ فخلصنا إلىٰ أنَّ نسبة الشكية إلىٰ بروتاغوراس بدعوىٰ أنَّه رهن مقياس الأشياء بالإنسان الفرد، لا دليل عليها. علىٰ الرغم مما يبدو من إمكان توكيده باستحضار مقولتين أخريين منسوبتين إليه من قبل أرسطو والدوكسوغرافي أوسيب؛ أي إمكان «خطابين متضادين إزاء كل شيء» الوارد في نص «الميتافيزيقا»؛ وموقفه اللاأدري في شأن الألوهية المروي عند أوسيب.

وقد بيَّنَّا وجود تحريف للمعنىٰ علىٰ نحو يراد به عسفًا إنطاق بروتاغوراس بفلسفة شكية عدمية. وكان النهج الذي ارتكزنا عليه في مقاربة فكره، هو اعتماد قراءة تركيبية لا تفصل بين تلك المقولات والرؤىٰ؛ بل تتفهمها وفق فرضية منهجية جامعة تقضي

بوجوب وصل دلالة فكر ما بسياقه الثقافي والمجتمعي.

وكذلك الشأن في قراءتنا لفكر جورجياس، حيث لم نكتف بنقد ذلك التخفيض في القيمة الذي طاله من قبل بعض مؤرخي الفكر[1]، الذي آل به إلىٰ مجرد خطيب متقول، بل ناقشنا فكره الوارد في المتن المنحول إلىٰ أرسطو، وكذا عند سكستوس أمبيريقوس، مؤكدين علىٰ أنَّ فهم المقولات الجورجياسية، ينبغي أن يتم بموضعتها في سياق فلسفي خاص هو سياق الصراع الفكري مع الفلسفة الإيلية. مما يمكّن من تأسيس مقاربة دلالية جامعة لموقف جورجياس الفكري. وبذلك تبيَّن لنا أنَّ الأطروحة المركزية لجورجياس، أي التي تبدو في الظاهر بأنها نفي لموجودية الوجود، وإمكان إدراكه إن وجد، وكذا نفي إمكان توصيل محصول الإدراك لغويًا، مقصود بها «إيون» إيليا، أي الوجود البرمنيدي لا الوجود بإطلاق.

وباستحضار هذا الشرط الجدلي أسسنا فرضية مخالفة للتقليد القارئ لنظرية جورجياس بوصفها تعبيرًا عن العدمية.

وبذلك الشرط الجدلي المعارض للفكر الإيلي استحضرنا في «الضميمة» فكر «تلميذ» جورجياس، أي ليكوفرون، مع إضافة التأثير الفلسفي الهيراقليطي؛ لفهم دلالة موقفه المعرفي المحترس

---

(١) أشرنا بلحاظ النقد، في مبحث جورجياس، إلىٰ قراءة المؤرخ الألماني جومبرز الذي صنفه ضمن صنف الخطباء لا ضمن صنف المفكرين.

من استعمال لفظ الكينونة. لكن بهاجس منهجيتنا المنافحة عن وجوب قراءة الفكر وفق المتداول المعرفي لزمنه، احترسنا من استعمال اصطلاحات ثيميستيوس Thémistius في تأويله لفكر ليكوفرون؛ لأنّنا لاحظنا فيها لغة أرسطية غير متناسبة مع المعجم السوفسطائي. لكن ذلك الاحتراس لم يمنعنا أيضًا من التنبيه إلىٰ أنّ أستاذه جورجياس كان قد نقد «الوجود» الإيلي بمساواته باللاوجود انطلاقًا من مهارة جدلية أبرزت مفارقة في استعمال فعل الكينونة.

ثم في دراستنا لبروديقوس ذهبنا بعيدًا في نفي القراءة الأفلاطونية، بل بلغنا إلىٰ حد القول بأنّ فكرة الحد التي ألصقها أفلاطون في مختلف محاوراته بسقراط، وجعلها أرسطو محل الإبداع السقراطي، نراها فكرة بروديقوسية. بمعنىٰ أنّ إثبات أستاذية بروديقوس لسقراط، لم يكن يعني في نظرنا مجرد توسل تلك الإشارة الأفلاطونية التي نلقاها في محاورة كراتيل[١]؛ بل كان قصدنا أكبر من ذلك، وهو أنّ المقوم الفلسفي للتفلسف السقراطي، أي نظرية الحد الماهوي، تدين بالفضل لبروديقوس.

ولذلك ينبغي إعادة النظر جذريًا في فكرة السوفسطائية كتلاعب بالدلالة. وهو التلاعب الذي وجدنا أفلاطون حريصًا في نسبته للسفسطة في محاورتيه عن «هيبياس». وقد ناقشنا تلك الصورة، مع توكيدنا علىٰ ندرة المعطيات التي تسمح بتحقيق فكر هيبياس.

---

(١) Platon, Cratyle, 384b.

ثم إنَّ منهجية الاحتراس من تصديق الشهادة الأفلاطونية التي قدمها عن السوفسطائيين كانت حاضرة أيضًا عند دراستنا لفكر ثراسيماخوس، حيث قدمه أفلاطون في الكتاب الأول من متن الجمهورية، كنموذج للدفاع عن الاستبداد والظلم. غير أنَّ إعادة ترسيم الملمح المعرفي لهذا السوفسطائي، لم تكن مهمة سهلة؛ لأنَّ مكتوباته ضاعت ولم يتبق منها سوىٰ شذرات متفرقات، لا تفصح بإسهاب مبينٍ عن موقفه السياسي. وهذا ما جعل النص الأفلاطوني، يقف بمفرده كشهادة يصعب مدافعتها بما يمكن أن يخالفها. لكننا تمكنا باستجماع مختلف الموارد من ملاحظة بعض التباينات التي تخترق الشهادة الأفلاطونية. مما سمح لنا بالتشكيك في صدقيتها.

وإذا كان ثراسيماخوس يمثل في تاريخ التأويل التقليدي للفكر السوفسطائي بوصفه الأكثر انشغالًا بالنظرية السياسية، فإنَّ اكتشاف برديات أوكسيرينخوس أسهمت في استعادة التفكير في فكر سوفسطائي آخر، هو أنتيفون الذي يبدو أنَّه كان منشغلًا بفكرة السياسة والقانون من مدخل يعلي من شأن فكرة الطبيعية. وهو المدخل الذي جعله ينادي بفكرة المساواة بين البشر.

وإذا كان السوفسطائيون في أغلبهم من المنافحين عن النظام الديموقراطي، فإنَّ دراستنا لسوفسطائي آخر، أعني كريتياس، بيَّنت لنا أنَّه كان من أشد المدافعين عن الأوليغارشية، والمعارضين للديموقراطية الأثينية؛ بل ناضل فعليًا من أجل الانقلاب عليها.

وهذه التباينات الملحوظة بين السوفسطائيين تؤكد ما قلناه في مبتدأ هذا الكتاب وخلال مختلف فصوله، أي إنَّ التأويل التقليدي ذاته مهزوز من داخله، حيث انفلتت من بين سطوره وسومات جد مختلفة في وصفه للسوفسطائيين؛ مما يجعل انسياق ذلك التأويل نحو جمع أولئك المفكرين وحشرهم في صندوق مذهبي واحد، مسلك يفتقر إلىٰ السند المعرفي. هذا فضلًا عن أنَّ بعض الوسومات التي ألصقت بهم تحتمل ما يثير الشك في صدقيتها. ولذلك حرصنا في ما سلف من صفحات علىٰ بيان إمكان الاستمداد من داخل المتن الأفلاطوني والدوكسوغرافي ما يؤكد تباين السوفسطائيين واختلاف توجهاتهم الفكرية:

ففي مسألة الألوهية، علىٰ سبيل المثال، أبرزنا وجود اختلاف كبير في تمثلها وتحديد ماهيتها ودورها، حيث إذا كان بروديقوس يقول بأنَّ الآلهة لها انشغال وتأثير في الشأن الإنساني، نلحظ ثراسيماخوس يقول بعكس ذلك، أي إنها لا دخل لها فيه. في حين يقف جورجياس موقفًا معرفيًا لاأدريًا في شأن مسألة الألوهية في عمومها، فلا يتحدث بإثبات ولا بنفي في شأن وجودها، بله في وظيفتها.

وفي المسألة السياسية، بينما يتحدث التقليد المهيمن عن السوفسطائية كدعوة إلىٰ الظلم والاستبداد، متخذًا من نموذج ثراسيماخوس[1] كما عرضه أفلاطون في الكتاب الأول من

(١) بيَّنَّا في المبحث الذي خصصناه لثراسيماخوس اختلالات تسمح لنا بالتشكيك في =

الجمهورية سندًا وتوكيدًا، نلحظ أنتيفون كمنظر قانوني يؤسس فكرة السياسة الجمعية للمدينة علىٰ أساس فكرة المساواة. وإذا كان السوفسطائيون في عمومهم ذوي نزوع ديموقراطي، نجد كريتياس أوليغارشي الفكر والنضال.

وهذه التباينات والاختلافات في المواقف المعرفية والسياسية تؤكد ما قلناه سابقًا، أي لا يجوز معاملة السوفسطائيين بوصفهم منتسبين إلىٰ مذهب محدد الملمح. وعليه، جاز لنا رفض التأويل الجامع لأولئك المفكرين، سواء التأويل التقليدي الأفلاطوني أم التأويل البرجماتي، أم التأويل اللوغولوجي المعاصر، ونادينا بدلًا من ذلك إلىٰ عدِّهم فلاسفة متفردين، ينبغي الاجتهاد في فهم كل واحد منهم في فرادته وأصالته.

ونكتفي في هذا الختام لمزيد تدليل علىٰ صواب هذا الخيار المنهجي، أن نناقش بإيجاز أهم الوسومات التي تسعىٰ إلىٰ جمع السوفسطائيين تحت ميسم مشترك.

❋ ❋ ❋

لا شك أن أهم صفة نُعت بها السوفسطائيون هي النسبية التي تصل إلىٰ درجة هدم معيار الحقيقة. بل يكاد ينعقد الإجماع بين الباحثين، قدماء ومعاصرين، علىٰ أنَّ الفلسفة السوفسطائية فلسفة

= هذه الصورة التي ألصقت به، لكن ما نريد التوكيد عليه هنا هو أنَّه علىٰ فرض صحة ما نسب إلىٰ ثراسيماخوس، فإنَّ ذلك مغاير للمواقف السياسية لغيره من السوفسطائيين.

نزاعة منزع الشك. كما يذهب بعض متأولي الفكر السوفسطائي - تبعًا لأفلاطون- إلىٰ القول بأنَّ نسبية السوفسطائيين بلغت حد التشكيك في الأخلاق والقيم، فضلًا عن التلاعب باللغة والمقومات المفهومية للحقيقة.

ونسبة النسبية إلىٰ السوفسطائيين واردة حتىٰ عند أولئك الذين ينتقدون التأويل الأفلاطوني، وأعني بشكل خاص كيفريد Kerferd[1] الذي رغم أنَّه قدم مشروعه كنقد للقراءة الأفلاطونية الجامعة للسوفسطائيين بوصفهم تعبيرًا عن مذهب مشترك؛ فإنَّه لم ينف وسم النسبية المعممة عليهم جميعًا، بل قبل ذلك الوسم وسعىٰ إلىٰ توكيده.

وقبل كيرفريد نلحظ التأويل ذاته حاضرًا عند إدوارد زيلر[2] وغوثري[3]، كما نجده معتمدًا أيضًا من قِبَلِ سمويل ستامبف في كتابه «من سقراط إلىٰ سارتر: **تاريخ الفلسفة**»[4]. بل يذهب كثيرون إلىٰ الحديث أيضًا عن أنَّ السوفسطائيين كان لهم موقف نسبي من

---

(١) G.B. Kerferd, The Sophistic Movement (Cambridge, 1981).

(٢) Eduard Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy (13th ed., revised by William Nestle, translated by L.R. Palmer. London, 1931.

(٣) W.K.C. Guthrie, History of Greek Philosophy, Vol. III (Cambridge, 1969), pp. 47, 50-1.

(٤) Samuel Stumpf, Socrates to Sartre: A History of Philosophy (4th ed. New York, 1988), p. 31

القيم الأخلاقية والسياسية، أمثال جيمس ل. جاريت[1]، ورنكن[2].

وهكذا بلغ نعت السوفسطائيين بالنسبية إلىٰ درجة جعله وسمًا ماهويًا للفكر السوفسطائي! فهل ثمة أساس مكين يجوّز جمع السوفسطائيين تحت هذا الوسم المذهبي الموحد؛ فنقول بأنهم كانوا نسبيين في نزعتهم المعرفية والأخلاقية أيضًا؟

نعاود التوكيد علىٰ موقفنا بأن لا مشترك بين أكثرية السوفسطائيين سوىٰ احتراف مهنة التعليم. أجل، يمكن القول بأنَّ الاشتراك في مهنة من المهن ينعكس علىٰ العاملين فيها بوسمهم ببعض الملامح والمواقف المتشابهة. لكن هل يمكن أن يؤدي امتهان التعليم في الزمن الديموقراطي الإغريقي إلىٰ الأخذ بالنسبية المعرفية والقيمية؟

من البيِّن أنَّ ثمة ملامح مشتركة آتية من تلك الوظيفة التي احترفوها، غير أنَّ ذلك لا يعني أنهم بلغوا في التقارب إلىٰ حد التمذهب بفلسفة نسبية. وصحيح أنهم عالجوا المحتوىٰ المعرفي وجددوا في تقنيات التعليم وأهدافه بطريقة متناسبة مع الشرط

---

(١) James L. Jarrett, ed., The Educational Theories of the Sophists (New York, 1969), p. 15.

انظر:

Richard Bett, The Sophists and Relativism, Phronesis, Vol. 34, No. 2 (1989, p. 139.

(٢) H.D. Rankin, Plato and the Individual (New York, 1964), p. 106.

السوسيو-سياسي الذي كان حابلًا بالمستجدات والتحولات في زمنهم. وصحيح كذلك أنَّ هذا التناسب أدىٰ إلىٰ تقارب في بعض ملامح التدريس السوفسطائي وأساليبه. ولكن كل ذلك ليس مسوغًا لقبول التصنيف الشائع الذي هيمن علىٰ القراءات التأريخية التي انساقت نحو جمع أهل السفسطة في إهاب مذهبي واحد ووسمهم بالنسبية والشكية والعدمية الأخلاقية، وغيرها من الوسومات التي صارت لكثرة قيلها بدهية حاضرة في الذهن بمجرد سماع لفظ السفسطة أو السوفسطائي.

أجل، إنَّ الزمن الذي ظهرت فيه السوفسطائية كان زمن المراجعة النقدية للمشاريع الفكرية السابقة، التي أبانت بفعل تناقضاتها عن صعوبة التوفيق بينها؛ مما أوجد نوعًا من حالة الشك في الإمكان المعرفي البشري عن حسم الإشكالات الأنطولوجية التي أظهرتها فلسفة إيليا، أو الإشكالات التي أفرزها اختلاف نظار الفكر الأيوني في شأن الكوسمولوجيا، كما أنَّ التحولات السوسيو-سياسية التي جاءت بفعل ظهور الديموقراطية دفعت المفكرين السوفسطائيين إلىٰ النزول من السماء إلىٰ الأرض، أي الاهتمام بالشأن الإنساني بدل الشأن الكوسمولوجي والأنطولوجي؛ مما يفيد بأنهم لم يقتنعوا بجدوىٰ التفكير في السماء وما وراءها؛ لكن كل ذلك لا يعني أنَّ السفسطة كانت فلسفة شكية عدمية، بل كل ما يمكن قوله هو ترجيح الظن بأنها أبانت عند بعض رموزها عن ملمح النسبية، مع الاحتراس من تعميم هذا الملمح علىٰ

السوفسطائيين جميعهم، أو تحويله إلىٰ دال علىٰ العدمية.

ودليل ذلك أنَّنا لا نجد لدىٰ كثير من السوفسطائيين أي تصريح معرفي يؤكد النسبية. والمقولة الوحيدة التي استُند عليها لنسبة النسبية إلىٰ الفكر السوفسطائي هي قول بروتاغوراس: «الإنسان مقياس جميع الأشياء»، والحال أنَّ هذه المقولة يمكن أن تفهم بفهوم عديدة، علىٰ خلاف الفهم الذي انساق فيه التأويل التقليدي الذي ارتكز عليها للقول بأنَّ السوفسطائية مذهب مائع معرفيًا، ولا يؤمن بأي ثابت فكري، ويلتذ بالتلاعب بالكلمات والأفكار.

كما لا بدَّ من التوكيد علىٰ أمر مهم، وهو أنَّه إذا افترضنا أنَّ مقولة بروتاغوراس توكيد علىٰ النسبية، فإنَّ هذا السوفسطائي لم يكن أول من قال بنسبية الإمكان المعرفي، بل قال بها بعض فلاسفة الإغريق قبله مثل ديموقريط[1] وألكميون، كما أنَّ نسبية

---

(١) يقول ديموقريط في الشذرة العاشرة المروية عند سكستوس أمبيريقوس: «لا ندرك عن أيِّ شيء ما هو أو ما ليس هو في حقيقته».

Démocrite, B10, Sextus Empiricus, Against the Mathematicians, VII, 136.

ويقول في شذرته السابعة عشرة بعد المائة، المروية عن طريق شيشرون: «ينبغي اتهام الطبيعة؛ لأنها تخبئ الحقيقة في عمق لا نستطيع بلوغه».

Démocrite, B, 117, Cicéron, Première académiques, II, X, 32.

ويقول في شذرته التاسعة والستين بعد المائة، المروية عند سطوبي: «إن زعمت أنك تعرف كل الأشياء، فأنت جاهل بكل الأشياء».

Démocrite, B169, Stobée, Choix de textes, II, I, 12.

بروتاغوراس لا تؤول إلىٰ موقف شكي إطلاقي، هذا فضلًا عن أنَّ غيره من السوفسطائيين لم يقولوا بالنسبية. مما يؤول بنا من جديد إلىٰ مبتدأ القاعدة المنهجية التي قررناها خلال هذا الكتاب، وهي التعامل مع السوفسطائيين في فرادتهم لا حشرهم جميعًا في إطار مذهبي جامع.

كما نلحظ أنَّ التأويل التقليدي يذهب إلىٰ مؤاخذة النسبية السوفسطائية علىٰ أمر آخر، وهو أنها تلاعبت حتىٰ بالقيم الأخلاقية، حيث صارت عندها هي أيضًا نسبية. غير أنَّ هذه المؤاخذة ذاتها لا ينبغي تلقيها بالتسليم؛ حيث نجد في المتن الأفلاطوني ذاته ما يخلخلها، ويكفي هنا أن نستمد من محاورة «بروتاغوراس» قوله معرفًا الهدف من تعليمه بأنَّه تمليك المتعلم الفضيلة[1] ليصير ذا: «حصافة في إدارة الشأن الخاص، لكي يستطيع أن يحسن يومًا ما إدارة بيته. والحصافة في إدارة الشأن العام، لكي يستطيع أن يناقش ويدير شؤون المدينة»[2].

كما أنَّ الصفة أخرىٰ، التي هي أيضًا شديدة اللصوق

---

(١) في بداية المحاورة، قدم بروتاغوراس قصة أسطورية خلص بها إلىٰ الاستنتاج قائلًا: «تلك هي الأسطورة التي قدمتها يا سقراط، وتلك هي المحاورة التي سعيت لأريك بواسطتها أنَّ الفضيلة يمكن تعليمها».
أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، ترجمة شوقي داود تمراز، المجلد الثالث، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٦٤.

(٢) Platon, Protagoras, 318d.

بالسوفسطائيين، أعني أنهم متلاعبون بالكلمات والمفاهيم، ولا قصد لهم في هذا التلاعب سوىٰ إظهار مهارة المجادلة الخطابية، مما أدىٰ إلىٰ خلخلة العقل الإغريقي وتدمير أسسه؛ هي أيضًا مجرد قيل مهزوز السند.

أجل، إنَّ فكرة السفسطة كتلاعب بالمفاهيم صارت وكأنها سمت ماهوي، حتىٰ إذا قيل: هذا قول سوفسطائي، انصرف الذهن مباشرة إلىٰ معنىٰ التلاعب باللغة وعدم الرغبة في ضبط حدودها المفهومية. لكن علىٰ الرغم من شيوع هذا الحكم، فإنَّنا نراه مردودًا من داخل شهادة أفلاطون نفسه، حيث انفلتت من بين أنامله، أكثر من مرة، إشارات تفيد بأنَّ السوفسطائي بروديقوس كان مهتمًّا جدًّا بتحديد دلالات الألفاظ، بل أعطىٰ دروسًا في وجوب ضبط معاني المفاهيم لسقراط نفسه.

وهذا يكفي لخرق ذلك الوسم الذي يراد به أن يكون خاصية ماهوية لصيقة بالسفسطة.

صحيح أنَّه يمكن أن نصدق بأنَّ السوفسطائيين اشتغلوا في نظامهم التعليمي بطريقة المجادلة مع وضد الأطاريح الموضوعة للدرس، لكن ذلك لا نأخذه بالمعنىٰ الذي فهمه منه أفلاطون وأرسطو وأوسيب، أي بمعنىٰ عدمية الحقيقة؛ بل كان قصد السوفسطائي هو تمرين المتعلم علىٰ استعمال مهارة الجدل، ولم تكن تلك الجدلية تقصد لذاتها كموقف معرفي من سؤال الحقيقة، بل هي تمرين بيداغوجي لاكتساب مهارة اقتضتها شروط الاجتماع

السياسي الجديدة، حيث صار القرار في الشأن السياسي العام، وكذا في الشأن الخاص -عندما يكون الأمر متعلقًا بالمرافعات في المحاكم- مرتهنًا بإقناع الجمهور[1].

وما يدل علىٰ القصدية التعليمية لجدل الإثبات والنفي، أي الـ «أنتيلوجيا» (antilogie)، ما يمكن أن نلحظه في ذلك المتن الموسوم بعنوان الـ «ديسوا لوغوا» Dissoi Logoi، أي «الحجج المتضادة»[2]. وللأسف ليس بمكنة البحث العلمي اليوم أن يحدِّد مؤلف هذا المتن، ولا توقيت كتابته بالضبط، غير أنَّ مختلف المؤشرات تسمح بتوقيته علىٰ نحو نسبي بين نهاية القرن الخامس وبداية الرابع قبل الميلاد. أي إنَّه متن مزامن للزمن السوفسطائي. وفيه نلحظ أنَّ فكرة حضور خطابين متناقضين حول الأمر ذاته، مران ذو قصدية تعليمية. بل إنَّنا نزعم أكثر من ذلك، بأنَّ أرسطو نفسه استفاد من الـ «ديسوا لوغوا» -دون الاعتراف بله العرفان- حيث تجده في منهجية البحث يسير متقاربًا مع طريقة الـ «أنتيلوجيا»، فيقلب حجاج الفكرة معها وضدها، مشيرًا إلىٰ أنَّ ذلك شرط للوصول إلىٰ الحقيقة!

أما الصفة الأخرىٰ التي يحرص أفلاطون علىٰ الإشارة إليها، أي تلقي السوفسطائي أجرًا علىٰ درسه، فإنه من الخطأ اتخاذها تعلة لنقد السفسطة أو وسمها بالوسومات القدحية التي وسمها بها التقليد

---

(١) كان القضاة في المحاكم يختارون بالاقتراع، مما جوَّز لنا هنا وصفهم بالجمهور.

(٢) هذا متن مجهول المؤلف، لكن يحتمل أنَّ كاتبه سوفسطائي.

الفلسفي. وذلك لأسباب عديدة نكتفي هنا بالقول بأنَّ أخذ الأجر عن التعليم مسلك وقع فيه حتىٰ بعض الفلاسفة، وأعني بشكل خاص كيزنوفان. بل أكثر من ذلك، نجد المدرسة الفيثاغورية لم تكن تطلب أجرًا فقط من تلاميذها؛ بل تجردهم من جميع ممتلكاتهم!

فلماذا يُشاكَس السوفسطائي وحده بسبب طلبه أجرًا علىٰ تعليمه؟!

أما تلك القراءات الاختزالية الشائعة، القائلة بأنَّ طلب السوفسطائي للأجر جعله يختزل الحكمة إلىٰ ما يطلبه المتعلم لا إلىٰ متطلبات الحقيقة والمعرفة، فذلك افتئات لا سند يوثقه.

ولكننا نأخذ بهذا الوسم، أي حرص السوفسطائي علىٰ طلب الأجر لتقديم دروسه؛ لتوكيد أمر آخر ضدًا علىٰ القراءة التقليدية التي تسعىٰ إلىٰ اختزال وجمع السوفسطائيين في مذهب واحد، وأعني به أنَّ اشتغال السوفسطائيين بالأجر يجعلهم متنافرين لا متساندين؛ إذ من الطبيعي أن تسود بينهم غيرة وتنافس.

❁ ❁ ❁

ولكن ما بديل تلك القراءات الاختزالية الجامعة للسوفسطائيين تحت إهاب مذهب مشترك؟

وكيف يمكن فهم السوفسطائية بعد نفينا لكل هذه المسالك والوسومات؟

كانت الفرضية المنهجية التي أسسنا بها كتابنا هذا، هي أن لا مشترك بين السوفسطائيين سوىٰ أنهم سوفسطائيون، أي معلمون وعوا احتياجات زمنهم الذي شهد تحولًا سياسيًا مهمًّا بظهور الديموقراطية؛ فنهضوا إلىٰ تجديد التعليم الإغريقي، واستنزلوا التفلسف من النظر في المسائل الكوسمولوجية والأنطولوجية إلىٰ إشكالات الواقع الإنساني؛ فأنتجوا رؤىٰ لم تكن مخالفة لبعض آراء الفلسفات السابقة فقط، بل كانوا هم أنفسهم مختلفين مع بعضهم بعضًا؛ مما يستوجب الاحتراس من تأطيرهم مذهبيًا سواء تحت ميسم التأويل الأفلاطوني أو تحت وسومات التأويلات المعاصرة.

وهكذا ينبغي أن نقرأ بروتاغوراس في فرادته وتميزه، وكذا في اختلافه عن غيره من السوفسطائيين بوصفه ذاك الذي كان أول من استنزل التفلسف إلىٰ بحث المسائل الإنسانية، وبلور نظرة جديدة إلىٰ المسألة اللغوية جاوزت الأطروحة الهيراقليطية القائلة بالأصل الطبيعي للتسمية إلىٰ قراءة اجتماعية تقول بالتواضع والاتفاق. وهو القول الذي سمح لبروتاغوراس بأن يباشر مشروع إصلاح اللغة؛ فبلور مجموعة من النقود التي أشرنا إليها خلال درسنا لموقفه من المسألة اللغوية، حيث أوضحنا أنَّه رام إعادة تقعيد اللسان الإغريقي. وملكة التقعيد لاحظناها أيضًا في طريقة اشتغاله بالمسألتين القانونية والأخلاقية؛ لذا ينبغي قراءة بروتاغوراس في

فرادته وأصالة موقفه المعرفي لا استسهال البحث باستدخاله ضمن إطار جامع يلغي ملامحه المائزة.

وتفريد السوفسطائيين منهج ينبغي اعتماده أيضًا في قراءة جورجياس؛ إذ يجب الاهتمام به كفيلسوف نقد الأنطولوجيا الإيلية، وأبان عن أنَّ الوجود المعقولي الضروري غير قابل للموجودية، وإن وجد فهو غير قابل للإدراك والتوصيل اللغوي.

وانتهاجًا لمنهج التفريد أيضًا، فإنَّه إذا افترض القارئ صدقية الشهادة الأفلاطونية في حق ثراسيماخوس، بوصفه داعي الاستبداد؛ فإنَّه من الواجب أن يستدرك عليه بالإشارة إلىٰ أنَّ ذلك لا يجوز أن يعمم كميسم جامع للفكر السياسي السوفسطائي، إذ إنَّ غيره من السوفسطائيين (مثلًا أنتيفون) قاربوا المسألة السياسية بطريقة جد مختلفة، وانتهوا إلىٰ نتائج مناقضة تماما لما ينسبه أفلاطون لثراسيماخوس.

وإذا امتثلنا للشهادة الأفلاطونية وقلنا من المحتمل أنَّ بعض معلمي الخطابة - مثل يوثيديموس وديونيسودوروس - كان يتحلل من اشتراطات الالتزام المعرفي، فينساق نحو التلاعب بالكلمات والأفكار إظهارًا لمهارته الجدلية؛ فيجب أن نقول في الوقت ذاته إنَّ هذين السوفسطائيين مخالفان لبروديقوس، ذاك السوفسطائي الرافض للتلاعب بالمعجم اللغوي، والمنادي بضبط الدلالة؛ فكان بذلك المرهص الأول بالفلسفة السقراطية بما هي فلسفة مفهومٍ وحَدٍّ.

وضدًا علىٰ التأويل التقليدي الذي اختزل السوفسطائيين في أنهم رجال خطابة فقط، يكفي إشهار العالم الرياضي السوفسطائي هيبياس[1] الذي كان مختصًا في تعليم العلوم الرياضية[2].

وهكذا يرتسم طريق منهجي في التأريخ جديدٌ، يلزمنا بقراءة السوفسطائيين في تنوعهم واختلافهم وفرادتهم، لا الركون إلىٰ طريقة الحشر الأفلاطونية التي مَحَتْ فرادتهم وأدخلتهم في صندوق مذهبي ضيق.

(١) نشكك في الصورة المبتذلة التي قدمها أفلاطون عن هيبياس في المحاورتين الموسومتين باسمه.

(٢) كان بروكلوس في شرحه علىٰ متن أوقليد من أكثر الدوكسوغرافيين اهتمامًا بالتعريف بهيبياس كرياضي.

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة دراسات شرعية		
نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي / الطبعة الثالثة	سلطان بن عبدالرحمن العميري	١٢
مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي	٩
الخلاف العقدي في باب القدر (ط٢)	د. عبدالله بن محمد القرني	٤
التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة.. دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص	أحمد ذيب	١٤
فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
رسالات الأنبياء: دين واحد وشرائع عدة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي	د. جميل فريد أبو سارة	١٠
الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق.. دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية	د. عبد الرقيب صالح محسن الشامي	٢١
تحليل الخلاف الفقهي.. الفائدة البنكية في الاجتهاد الفقهي المعاصر نموذجًا	رشيد بن الحسن يعقوبي	٩
فقه الطب النبوي	هاني عبد الله الجبير	٢
العقائدية وتفسير النص القرآني.. المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)	ياسر بن ماطر المطرفي	٢٥
الإشكاليات الفقهية العشر أمام منتجات العمل الخيري والعمل المصرفي	طالب بن عمر الكثيري	٥
مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة	د. إسماعيل نقاز	٢٠
المناظرة الفقهية.. من منطق الجدل إلى منطق الحوار	خالد ترغي	٧
مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي.. جمعًا ودراسة وتحليلاً	بلال شيبوب	٩
آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي.. دراسة وصفية وتحليلية	عبد الحميد مؤمن	١٣
سلسلة دراسات فكرية		
صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
أثر السياسة في اللغة.. العربية نموذجًا	د. مقبل بن علي الدعدي	١٢

اســـــم الكتـــــــاب	اســـــم المؤلـــــف	السعر $
الاتصال الجماهيري وسؤال القيم.. دراسة في نظريات الاتصال الجماهيري المؤسسة	هشام المكي	١١
تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم	د. محمد همام	١٢
سلسلة: دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. امحمد جبرون	٦
صناعة الأخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
التعددية الدينية والإثنية في مصر.. دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات	د. محمد توفيق توفيق	١١
فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
صناعة الحوار.. مقاربة تداولية جمالية لحوارات سيدنا إبراهيم ﷺ في القرآن الكريم	حمد عبد الله السيف	١٢
إدارة التنوع والإختلاف.. تجربة جنوب أفريقيا في التعايش السلمي	صدفة محمد محمود	٧
سلسلة: تكوين		
تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبدالله حميتو	٧
مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري ط٢	د. محمد بن سعد الدكان	٩
فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٦
مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
فلسفة التاريخ.. نماذج تفسيرية للتاريخ الإنساني	د. عبد الحليم مهورباشة	٨
مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، العقل	عبد الرزاق بلعقروز	٦
المدخل إلى منهجية البحث وفن الكتابة.. مع تطبيقات في العلوم الشرعية	عبد الرحمن حللي	٥
سلسلة: تجارب		
التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
التجربة النهضوية البرازيلية.. دراسة في النموذج التنموي ودلالاته	صدفة محمد محمود	١٢
من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
حكاية التنمية.. حكايات حكمية من جنوب شرق آسيا عن التنمية المستدامة	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
الإسلام وتكوين الدولة الحديثة.. دراسة للتجربة الدستورية المغربية	عبد العلي حامي الدين	١٤
مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رسل القيم).. قراءة في الأدوار المحلية والدولية	ريهام أحمد خفاجي	١٠
سلسلة: ترجمات		
حاوي الثورة المصرية.. دراسة أنثروبولوجية لظاهرة توفيق عكاشة (والتر أرمبرست)	ترجمة: طارق عثمان	٤
إسلام السوق (باتريك هايني)	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
حركة كولن.. تحليل سوسيولوجي لحركة مدنية جذورها الإسلام المعتدل (هيلين روز ايبو)	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
بناء شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
صعود الإسلام السياسي في تركيا (أنجيل راباسا واف/ ستيفن لارابي)	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات) (شريل بينارد)	ترجمة: إبراهيم عوض	٦

اســـــم الكتـــــــاب	اســـــم المؤلـــــــف	السعر $
دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه (وائل حلاّق - ديفيد ستيفن باورز)	ترجمة: د. أبو بكر باقادر / تدقيق: طاهرة عامر	١٣
وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد (إسحق نيوتـن)	ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦
اللفياثان الإسلامي.. الإسلام وتشكيل سلطة الدولة (سيّد فالي رضا نصر)	ترجمة: خالد بن مهدي	١٢
ما هي الشريعة؟ (وائل حلاق)	ترجمة: طاهرة عامر - طارق عثمان	٥
الإسلاميون والسياسة التركية.. دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا (محمد ياقوز)	ترجمة: فهد حسنين	١٨
تنظيم الدولة الإسلامية: رؤية من الداخل (براين دودويل/ دانيال ميلتون/ دون راسلر) E-BOOK	ترجمة: صلاح حيدوري/ مراجعة: خالد مهدي	-----
سرقة الدول.. العودة إلى الذهب (د. أحمد كاميل ميرا)	ترجمة: عثمان إبراهيم التويجري	١٠
سلسلة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية		
في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
كزينوفان والفلسفة الإيلية.. قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس	د. الطيب بوعزة	١٠
أفول التفلسف الأيوني	د. الطيب بوعزة	١٥
سلسلة: مراجعات في الفكر العربي المعاصر		
إمكان النهوض الإسلامي	د. امحمد جبرون	٧
القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
سلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية		
اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
مراجعات الإسلاميين.. دراسة في تحولات النسق السياسي	بلال التليدي	١١
جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
صورة الإسلاميين على الشاشة / الطبعة الثانية	أحمد سالم	١٢
الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
داعش والجماعات القتالية.. دراسات عربية وغربية	مجموعة من الباحثين	٢١
الحركة الإصلاحية الثالثة.. أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية	بلال التليدي	٨
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (٢) الإسلام السياسي	محمد توفيق	٩
ما العمل السياسي في الثورة السورية E-BOOK	طارق العلي	---

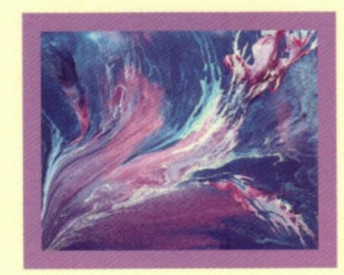
اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: قراءات في الخطاب الشرعي		
الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
حركة التصحيح الفقهي.. حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتاوى الطلاق	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
الدرس العقدي المعاصر.. قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة	عمرو بسيوني	١٦
الدرس الحديثي المعاصر	مجموعة مؤلفين / تحرير أحمد الجابري	١٥
سلسلة: تساؤلات		
سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
سؤال القيم بصيغ متعددة.. نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة	هشام المكي وآخرون	٨
أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
سلسلة: دراسات صناعة البحث العلمي		
مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
سلسلة: حوارات نماء		
التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨



لماذا هذا الكتـاب ؟

استمرارًا لهذه السلسلة التي شهدت إقبالًا ومتابعة من المتخصصين وفئات المهتمين بالفكر الغربي والفلسفي؛ يأتي هذا الجزء من مشروع الدكتور الطيب بو عزة ليُشكل أول بحث باللغة العربية يقصد صراحة إلى الدفاع عن السوفسطائيين، ضدًا على التأويل الذي قدمه أفلاطون، ثم صار من بعده، تقليدًا مهيمنًا حاضرًا حتى عند كبار فلاسفة المعاصرين أمثال «هيغل»، و«زيلر»، و«غوثري»...

وقيمة هذا الكتاب في جدة طرحه، وقدرته على استقصاء الشذرات السوفسطائية، ونقد التأويل الذي أرساه أفلاطون بالكشف عن التناقضات الكامنة في متونه، وهو التأويل الذي ظل مسيطرًا لا على الأسماء الغربية التي سبق ذكرها فحسب بل بطبيعة الحال هو التأويل المسيطر على الكتابة العربية في تاريخ الفلسفة الغربية.



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
قراءة نقدية (٧)

المؤلـف:

د. الطيب بوعزة

- كاتب وباحث مغربي.
- أستاذ التعليم العالي بمركز تكوين المعلمين بطنجة.
- حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (٢٠٠٣).
- حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (١٩٩٢).
- حاصل على شهادة الأهلية للتدريس، تخصص منهجية الفلسفة، من كلية التربية بالرباط (١٩٩١).

من إسهاماته البحثية:

- «ماهية الرواية» ، عالم الأدب (٢٠١٦).
- «نقد الليبرالية»، تنوير للنشر (٢٠١٣).
- ستة إصدارات ضمن سلسلة مركز نماء «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: قراءة نقدية»:
  ١. في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة.
  ٢. الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية.
  ٣. فيثاغور والفيثاغورية.
  ٤. هيراقليط فيلسوف اللوغوس.
  ٥. كزينوفان والفلسفة الإيلية.
  ٦. أفول التفلسف الأيوني.

البريد الإلكتروني:

tayebbouazza@yahoo.fr

الثمن: ٩ دولار
أو ما يعادلها



ISBN 978-614-431-687-0
9 786144 316870

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com